

رياض نجيب الريّس

حتى لا يبقى الاسلام مصادراً:

فصل الدين عن السياسة

فصل الاسلام عن النفط

□ جاء أهل المدينة إلى النبي (صلعم) يشكون إليه أن النخل لم تثمر عندهم كعادتها ذلك العام، ولم تعطِ موسمها من التمر الذي اعتادوا عليه. فقال الرسول لهم: «إسألوني عن أمور دينكم، أما أمور دنياكم فأنتم أعلم بها مني».

حديث شريف[1]



مصادرة الإسلام

■ سأخوض في موضوع الإسلام، مستعملاً لغة التاريخ والسياسة، لا لغة الفقه والفقهاء. ولأنه لا محظور ولا محاذير في أمور الدنيا، فسيبقى إطار معالجتنا للموضوع إطاراً سياسياً وتاريخياً. وسأبدأ بسؤال:

ماذا لو لم يصادر الإسلام؟

سؤال طرحته وأنا أقلب صفحات أطلس جديد للعالم صدر حديثاً. وكان الملفت للنظر في هذا الأطلس أنه يُظهر كم تغيرت خريطة العالم منذ انهيار جدار برلين وانتهاء الحرب الباردة وتفكك الإتحاد السوفياتي وأمبراطوريته المترامية الأطراف، من تخوم الصين في آسيا إلى حدود أوروبا الغربية. لقد كان أطلس لدينا ما بعد سقوط النظام العالمي القديم الذي وضِعَت أسسه في مؤتمر يالطا عام ١٩٤٥، بُعيد انتهاء الحرب العالمية الثانية، بين الثلاثي المنتصر: ستالين، روزفلت وتشرشل.

والصدمة التي يلحقها هذا الأطلس بمن يمعن النظر في صفحاته، هي مدى السرعة التي تمت فيها هذه المتغيرات في خريطة العالم، ومدى ثقلها علينا، نحن الأحياء الذين عاصرناها، ونشاهدها يومياً على شاشات التليفزيون أو نقرأ عنها في الصحف. وكلها تمت في أقل من سنوات، دون أن نحس بها أو نعي مدى سرعتها، ناهيك بنتائجها وما يترتب عليها.

لكن الصدمة لا تقف عند حدود ذلك الأطلس، بل تتجاوزها إلى ما يمكن أن تكون عليه خريطة العالم عند نهاية القرن، ولم يبقَ منه إلاّ ست سنوات، أو في الطبعة الجديدة منه المعدة للصدور في العام ٢٠٠٠. فإما أن نكون شهوداً لتاريخ يُرسم أمامنا بهذه السرعة وبهذا الوضوح، مما يشكل بحد ذاته عبثاً لا خيار لنا فيه، فنكون شهوداً صامتين. وإما أن نكون شهوداً فاعلين، فنسعى لأن تكون معالم الخريطة الجديدة لصالحنا. وفي الصمت ـ عادة ـ السلامة.

وبين الصمت والفعل، وبين السلامة والخطر، توقفت عند مفصل هام في هذا الأطلس وهو، أن الحدود السياسية للعالم تتغير دائماً، ولكن الحدود الدينية لم تتغير فعلياً منذ نهاية الحروب الصليبية، التي كانت المحاولة الأخيرة في التاريخ لفتح ديني، اللهم ما عدا محاولات التبشير المسيحي، هنا وهناك في القارة الأفريقية بين مطلع القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. واتضح لي كم هي ثابتة خريطة الإسلام في العالم، وكم أن امتداده التاريخي والمعاصر يشمل القارات الخمس كلها، وأن المتغيرات الدولية الأخيرة لم تزعزع أو تغير أو تعدل من وجوده الثابت على خريطة العالم.

من هنا جاء سؤالي: ماذا لو لم يصادر الإسلام؟

ماذا لو لم يصادر الإسلام (ولا يهم مَنْ صادره)، ليكون اليوم قادراً على صياغة موقعه وصورته ودوره في النظام العالمي الجديد (بغض النظر عما إذا كان هذا النظام قد قام فعلاً أو لم يقم، أو انتهى قبل أن يبدأ، أو حتى وجد). حتى يكون له دور فعال ومؤثر فيه، يقضي على الصورة السوداء التي رسمها له أعداؤه وأصدقاؤه على السواء، عن علم أو عن غير علم. وصورة الإسلام في العالم، بغض النظر عن لونها، ليست مهمة وحدها، بقدر ما أن دور الإسلام ومستقبله في القرن الواحد والعشرين هو المهم، بل هو بيت القصيد.

□ □ □

□ كتب ملك الإفرنج إلى هارون الرشيد يقول له: «أنت على سعة رقعة أرضك، لا يشوبها قلاقل. وأنا على ضيق رقعة أرضي، مملوءة بالمشاكل. فلماذا ذلك؟».

فرد عليه هارون الرشيد بدهائه المعروف في سطر واحد: «لأنني أعرف كيف أنتقي الرجال».

رواية تاريخية



الإسلام العربي

قبل الولوج إلى دور الإسلام في عالم الغد ومحاولات تأسيس بنية تحتية جديدة له تنفض عنه غبار التخلف المحيط به، وقيود الوصاية المفروضة عليه، ورفع اليد عنه فكراً وممارسة، لا بد من الانتباه إلى خريطة الإسلام المنتشر في العالم وموقع العالم العربي ومركزه المتميز فيها، وسط العالم الأوسع المحيط به.

النظرة الأولى تظهر أهمية دور دول العالم العربي في الجغرافيا ـ السياسية وفي الواقع التاريخي على أنها الآتي:

□ أولاً: دول شريكة في المضائق المائية العالمية. قناة السويس، مضيق هرمز، باب المندب، والبحار الأربعة: البحر الأبيض المتوسط، البحر الأحمر، بحر العرب (المحيط الهندي) والمحيط الأطلسي، إلى جانب الخليج العربي/الفارسي.

مفكرة الناقد

الوحدة الإسلامية في الدين لا في السياسة

□ ثانياً: دول وسيطة في التنقل بين قارات العالم، وتقاطع طرق لا خيار لأحد بالمرور فيه.

□ ثالثاً: دول لديها مخزون نفطي هائل ولآجال طويلة، ذات جدوى اقتصادية لا حدود لها، تسيطر فيه على مقدرات الطاقة في العالم.

□ رابعاً: دول لها علاقاتها الإسلامية ودينها المشترك مع مليارين من المسلمين خارج العالم العربي.

□ خامساً: دول لها علاقاتها وارتباطاتها القارية (من جيو - سياسية واقتصادية واستراتيجية) مع آسيا وأفريقيا وأوروبا.

□ سادساً: دول لها إسهاماتها الحضارية عبر التاريخ، قديماً وحديثاً، وتراثها الذي لا تملك عقدة فيه.

بعد النظرة الأولى هذه، يتضح أن هذه الأدوار كلها معطلة وغير قابلة للاستخدام، لسبب بسيط، أن أصحابها غير متفقين على طريقة الاستخدام ولا على تحديد الأدوار. ولتفعيل هذه الأدوار ورسم خطط الاستخدام، يحتاج العالم العربي إلى ردم حفر كثيرة في الجدار العربي المنهار، أهمها خمس:

١ - منع سيادة الجهال في الأمة، ووقف تعطيل دور العقلاء بين أفرادها.

٢ - فتح باب الإجتهاد الفكري، بما فيه الديني، من ضمن عملية تهوية فكرية شاملة لا قيود عليها.

٣ - إطلاق حرية العمل الإعلامي بتفرعاته المختلفة وتنوعاته السياسية، ووقف السيطرة الرسمية وصاية الدولة عليه.

٤ - السماح بمرونة العمل السياسي، من تعددية حزبية إلى قيام ديموقراطية، بأشكالها وتجاربها وتفسيراتها المتعددة.

٥ - الإعلان عن خطأ الأنظمة السياسية العربية خلال الربع قرن الأخير، من دون أن يكون في ذلك محاكمة للماضي، أو اتهام لنمط معين من التفكير، أو ملامة لعمل. بقدر ما يكون تعبيراً عن تجارب في الحكم فشلت، تعترف أن طرق الإصلاح مفتوحة، وأنها لن تعرقل تقدمها.

إن محاولة ردم الحفرة الأخيرة هذه تجعل الكثيرين يتساءلون: لماذا يجد المسلمون والأنظمة التي تصف نفسها بالإسلامية، صعوبة كبيرة في تقبل الديموقراطية؟ ولماذا يعمم المسلم عادة مفهوماً واحداً من الديموقراطية، عندما يُسأل عن أوضاع بلدان إسلامية غير بلاده لا يعرف عادة عنها شيئاً. بينما ليس هناك ياباني بوذي - مثلاً - يجرؤ على أن يعمم مفاهيم اليابان الديموقراطية على بورما البوذية، ولا بولوني كاثوليكي يريد أن ينقل تجربة بلاده المستحدثة في الديموقراطية إلى أميركا اللاتينية. ذلك لأن هناك اعتقاداً لدى المسلمين، أنهم بحكم إسلامهم، يملكون القدرة على فهم غيرهم من المسلمين في مكان آخر من العالم، لأن المسلمين في رأيهم أمة واحدة في أي مكان كانوا. وهنا في رأيي جزء كبير من المعضلة، ذلك أن ليس هناك إسلام سياسي واحد، بينما هناك دين إسلامي واحد.

هذه «الحفر الخمس» ماهي إلّا مجرد عناوين للكوارث العربية. فإذا لم نستطع ردم هذه الحفر وإيجاد آلية لبرمجتها فسيبقى دورنا دور المتلقي، من دون فكر خاص بنا، واضح المعالم والسمات. وإذا فشلنا في التصدي لهذه النتوءات في الجسم العربي، ولو كان على شكل «إعلان نوايا»، من دون أن يكون لنا برامج تنفيذية للوصول إليه، فسيظل العالم يتجاهلنا وستظل مصداقيتنا السياسية موضع شك من قبله، وسيظل يتعامل معنا كجغرافية لا كأمة. وفي غياب الفكر الواضح المطلوب، سيظل العالم ينظر إلينا كملّاك بالصدفة للثروة الطبيعية التي في أرضنا، وليس لنا سيادة على استخدامها، حيث لا نملك الكفاءات البشرية ولا التقنية التكنولوجية والصناعية لعصر ما بعد الفضاء والقرن الواحد والعشرين.

□ □ □

□ قال بعضهم:

«بني الاسلام على خمسة. التواضع عند الدولة. والعفو عند القدرة. والسخاء مع القلة. والعطية من غير منّة. والنصيحة للعامة».



التواطؤ الجغرافي

منذ سقوط الشيوعية كعقيدة، أصبح الإسلام في نظر الكثيرين من المراقبين السياسيين في العالم، هو القوة الأساسية المعادية للغرب، المسيحي والعلماني والصناعي. ويتفق مع هذا الرأي «العقائديون» الإسلاميون، من سلفيين وأصوليين وغيرهم من أصحاب المدارس السياسية المتعددة في الإسلام.

لأن في مفهوم هؤلاء الإسلاميين أن التاريخ يعني أساساً الصراع والخلاف والاستقطاب. في الوقت نفسه يحتاج الغرب فيما بعد عصر الحرب الباردة، إلى عدو وهمي أو حقيقي وإلى تنافس عقائدي مرغوب، والإسلام هو العقيدة الوحيدة المتوافرة لتقوم بهذا الدور عند هذا المفترق من الزمن. لذلك دفع الغرب، على خوائه الروحي، بالإسلام، ليكون العدو المشترك لجميع أطرافه، محافظة منه على تماسكه.

فهل نفهم أن هناك تواطؤاً ما بين الإسلاميين، بمختلف مدارسهم، وبين الغرب، أم أن ذلك مجرد صدفة تاريخية سيئة، أو حسابات ايديولوجية غربية مؤجلة، لنصل إلى المواجهة القائمة حالياً؟

الجواب قد يكون واضحاً، عندما نسمع العالم يتحدث عن أميركا اللاتينية وعن شبه القارة الهندية وعن اليابان وعن الصين وعن أوروبا، من دون أن يصف أميركا اللاتينية بالكاثوليكية، ولا شبه القارة الهندية بالهندوسية، ولا اليابان بالبوذية ولا الصين بالكونفوشيوسية، ولا أوروبا بالمسيحية. بينما يتحدث الناس عن العالم «الإسلامي» متجاهلين أي صفة أخرى له، وإذا به المنطقة الوحيدة في العالم التي تعرّف بدينها. ويتناسى العالم عند ذكر الدول الإسلامية، أي صفة اجتماعية أو ثقافية أو حضارية أو بشرية أخرى لها، ما عدا الإسلام. وكأنما عند حضور الإسلام تزول أي صفة أخرى، ما عدا الصفة الدينية. وهذا ما نراه يحصل بوضوح في حرب البوسنة والهرسك.

لكن هل عالم الإسلام هو حقيقة سياسية وجغرافية وثقافية واحدة؟

لعل الذي أعطاه هذه «الحقيقة» - أو الصفة - هو أن الإسلام يستعمل تعبير «الأمة» ليصف جموع المسلمين، ولأن الإسلام السياسي في بعض الدول، كالسعودية، (أو في طروحات الجماعات والتنظيمات الإسلامية المتطرفة) أطلق لقب «العالم الإسلامي» على مجموعة دول تدين غالبيتها بالإسلام، ليقف في وجه المد القومي العربي والتغلغل اليساري، الذي كان علمانياً أو وطنياً في معظم طروحاته، وليجد لنفسه دوراً، ولسياسته المعادية لأي توجه عروبي منفصل عن الإسلام الوهابي، أو بمجمل الأصوليات الأخرى، مكاناً.

ولعل الإسلام هو الدين الوحيد، الذي تحتل الجغرافيا ركناً هاماً في مقوماته الأساسية، باعتبار أن الحج هو ركن خامس من أركان الإسلام فرض على القادر من المسلمين. وأن مكة المكرمة والمدينة المنورة، تشكلان الجغرافيا الحتمية التي يجب أن تؤمها أمة الإسلام على اختلاف مشاربها وطوائفها وطرائقها. ولما كانت الجغرافيا هي التضاريس الطبيعية التي يصنع فيها العمل السياسي، فتتأثر بمساره، بقدر ما تؤثر فيه، بيئياً واجتماعياً. لذلك كانت أرض الحجاز، على مدى التاريخ الإسلامي - متمثلة في الديار المقدسة - هي القلعة التي يسعى إليها الطامعون في السيطرة السياسية على الإسلام، سواء في الدعوة إلى الخلافة الإسلامية، أم في الدعوة إلى زعامة المسلمين، منذ أيام الخلفاء الراشدين وإلى اليوم. فكان من يُحكِم قبضته على الحجاز بمدينتيه المقدستين، ويستقطب القائمين على أمره، يُحكِم قبضته على الإسلام وعلى القائمين على أمره.

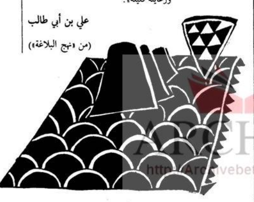
من هنا وجب فصل الإسلام عن النفط.

□ □ □

□ «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه، عقل ولاية لا عقل رواية. فرواية العلم كثيرة، ورعايته قليلة».

علي بن أبي طالب

(من «نهج البلاغة»)



الإسلام والقومية

كانت إحدى الظواهر الجلية في العالم العربي في السنوات الأخيرة، أفول نجم القومية كتيار سياسي وجماهيري. وقد ترافق ذلك إلى حد كبير من انبعاث الإسلام كقوة أيديولوجية شعبية، على خلاف ما كان الوضع في مطلع القرن. فمما لا شك فيه أن الإسلام يلعب دوراً حيوياً بالغاً في حياة غالبية الجماهير العربية. سواء في الماضي أو الحاضر وهو شكّل تاريخياً واسطة طبيعية للمعارضة وقناة لحركات الاحتجاج، كان يمكن من خلالها التعبير عن المظالم السياسية أو الدينية أو الاقتصادية التي يعانيها الناس في أي مرحلة من المراحل.

ومهما يكن من أمر، فقد أصبحت المنطقة العربية، الآن وإلى حد كبير، أرضاً خصبة للسلفية الدينية، وفي شكل يفوق بكثير التيارات الإيديولوجية الأخرى. والنقطة الحاسمة في هذا



مفكرة الناقد

المجال هي أن الإسلام قد تحول تدريجياً منافساً جدياً للقومية بكل أشكالها في مباراة السباق على اكتساب تأييد النخب الموجودة والناشئة في أقطار العالم العربي وتأمين ولائها. وقد جاءت أولى بوادر التغيير هذه مع الصعود الجديد والمتسارع في القوة والنفوذ للأصولية الإسلامية، وهي تيار إسلامي، سني وشيعي على حد سواء، يتسم في شكل خاص بتوجهاته المحافظة والمتزمتة. وقد أصبحت الأصولية الإسلامية قوة فعالة تحرض على الثورة وتبثُّ الاضطراب في مختلف أرجاء العالم العربي. وتحولت هذه الكتلة تالياً، وبفضل ما تتمتع به من جاذبية سياسية وأيديولوجية قوية من جهة، وبسبب الغموض الذي يحوط باحتمالات تطورها واتساع إطار نفوذها في المستقبل من جهة أخرى، إلى مصدر قلق رئيسي للحكام في المنطقة العربية بأسرها.

وليس ثمة شك في أن حكام العالم العربي ـ من مصر إلى الجزائر، ومن السعودية إلى تونس ـ لا يزالون ينظرون بعين الحذر الشديد إلى التهديد الموجه إليهم نتيجة لانبعاث نمط من الإسلام متصلّب وراديكالي. فقد جذبت التطورات، التي شهدتها أماكن متعددة من العالم العربي أخيراً، الانتباه إلى الفوارق الدينية والسياسية والاقتصادية المختلفة بين سكان مناطق النفط العربية من السنّة والشيعة. وهناك قلق حقيقي في شبه الجزيرة العربية مثلاً، من أعمال عنف يرتكبها أفراد داخل الدول الخليجية، مما قد يؤدي إلى جو من الشعور بعدم الاستقرار وبالافتقار إلى الأمن، خصوصاً أن الخليج بدأ في الوقت نفسه يعاني الارتباك المالي والاقتصادي نتيجة لانخفاض أسعار النفط في العالم.

ومن الممكن أن تؤدي الهجمات على الأهداف المرتبطة بالمصالح الغربية، أو التابعة لها ـ في حال قامت بها إحدى الجماعات ـ إلى إطلاق مشاعر تعبير أكثر عنفاً وهيجاناً ضد المظالم الدينية والقومية والسياسية والاقتصادية الكامنة لدى جماعات أخرى تشعر بأنها مغبونة تاريخياً في المنطقة العربية.





إن قضية الصلة بين القومية والدين، كانت تصطدم دائماً بعدم الفهم بأن الدين عنصر والقومية جسم مركّب من عدة عناصر، أحدها الدين من غير شك، وإن حاول رواد القومية في مطلع القرن استبعاد الدين كلية منها. فالقومية والدين يتشابكان، كتشابك الخاص مع العام والجزء مع الكل. فالجزء هو الدين والكل هو القومية. والخاص هو الإسلام، والعام هو العروبة. فلا تعارض ـ بالضرورة ـ بين الدين والقومية، كما يروج له غلاة الإسلاميين. فالقومية العربية تشمل الإسلام وتحتويه، ولكن الإسلام كدين كامل، لا يمتصها ولا يمزقها، بل يغذيها وينميها. فالقومية مستوى مرتبط بوحدة وضع دستوري مدني، والدين مستوى مرتبط بوحدة وضع سماوي إلهي[1].

فالقول بـ«قومية إسلامية» تعبير يحتوي على مغالطة فكرية واضحة، لأن عالم الإسلام الواسع يضم عشرات القوميات المكتملة والمتمايزة، بالمعنى العلمي الدقيق للقومية. فالفقه الإسلامي بنظرياته السياسية، لا يحتم قط وحدة الإمامة، بمعنى النظام والإطار السياسي في دار الإسلام، بل إن هذا الفقه قد سمح وأباح، وفي وقت مبكر جداً في تاريخ الإسلام، جواز تعددها إذ اتسعت رقعة المسلمين. فكيف بالعالم الإسلامي اليوم، الممتد إلى سائر أقطار الأرض. فموقف دعاة «القومية الإسلامية» أو «الجامعة الإسلامية الكبرى» الذين لا يرون إلاّ وحدة الدين فقط، يلتقي مع الشيوعيين والماركسيين الأمميين، الذين لا يرون غير وحدة الطبقة فقط[2].

□ □ □

□ «لو كنت أعلم الغيب، لاستكثرت من الخير».

(القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٨٨)



الإسلام والنفط

من الحقائق المتداولة أن النفط قد عزز الولاء القبلي الموروث وعمّق النزاعات الإقليمية التي زادت حدة التمزق في العالم العربي. فقد وجدت دول شبه الجزيرة العربية في «البلقنة» مصلحة لها وملاذاً لامتيازاتها، تتفرد من خلاله بالتنعم بإيراداتها النفطية. لذلك قاومت هذه الأنظمة كل محاولة وحدوية واعتبرتها خطراً يهدد ثروتها المستجدة. وهذا ما أثبتته تجربة الوحدة اليمنية، والحرب الأهلية التي دارت بعد أربع سنوات على قيامها، والتي أدت إلى انفصال الجنوب

اليمني، بتشجيع من أطراف خليجية، على رأسها المملكة العربية السعودية والكويت، في أيار ١٩٩٤.

ومع تدفق أموال النفط أصبحت الصورة السائدة، وبتشجيع من الغرب، هي إنشاء كيانات سياسية ـ اقتصادية ـ اقليمية. وكان هذا هو العامل الرئيسي وراء ظهور الدول الحديثة في الخليج العربي ـ كما نعرفها اليوم ـ وترسيخها ومسوغ وجودها الوحيد. وقد أدى ذلك إلى ظاهرة جديدة يمكن وصفها بـ«قومية النفط»، التي بالغت في التركيز على مبادىء السيادة والمساهمات المالية والإنجازات الاقتصادية وشجرة الكيان الحضارية الخاصة، ضمن خطة تهدف إلى إبراز هذه الدويلات الصغيرة كحقيقة قائمة لا يمكن تغييرها.

ومما زاد هذه المأساة أن مستوى الدخل الفردي من عائدات النفط في تلك الدول أصبح عاملاً للتفريق بين مواطن عربي وآخر. فقد صار واضحاً في كثير من الحالات أن هذا الوضع أدى إلى تعميق الهوة بين العرب الأغنياء الذين يزدادون غنى، والعرب الفقراء الذين يزدادون فقراً. وهذا مما ضاعف عملية الاستقطاب بين الذين معهم والذين ليس معهم.

نتيجة لذلك فشل النفط في أن يكون أداة لأي مشروع وحدوي عربي، أكان سياسياً أم اجتماعياً أم تربوياً. كما فشل في دفع عجلة النمو الاقتصادي في الدول العربية غير النفطية وفي تحقيق التكامل الاقتصادي العربي المرجو. لذلك يبدو من الصعب التفكير في أن النفط كان أو من الممكن أن يكون، عاملاً من عوامل جمع الشمل العربي، أو أنه يوفر الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية للأمن القومي العربي، بصرف النظر عن الظروف الدولية والصراع السياسي العربي والطموحات الاقتصادية.

واليوم، مع الانخفاض الكبير في العائدات النفطية وما نجم عنه من تغيير في المناخ الاقتصادي العربي والدولي، أصبحت الخلافات المتبادلة بين عدد من الدول النفطية تذر قرنها واعدة بفترة اضطراب سياسي وصدام اجتماعي. ومن المرجح أن تتفاوت نتائج التراجع الاقتصادي في كل من الدول النفطية بنسبة نوعية إجراءات التقشف التي ستنفذ، ومدى تأثيرها على القوى الاقتصادية ـ الاجتماعية المختلفة، وما إذا كانت ستؤدي إلى خيبة في الآمال والتوقعات. ولا شك في أن الكثير من النتائج سيعتمد على نوعية القيادة التي سيوفرها الحكام. وقد يكون من أثر الانكماش الاقتصادي العالمي توسيع الفجوة الاقتصادية وزيادة امكانات الصدام الاجتماعي بين الأقلية التي استفادت مباشرة من العائدات النفطية في الماضي، والغالبية التي كان انتفاعها بالثروة النفطية محدوداً.

ومن الواضح أن الطبقات الوسطى المتنامية أخذت تشعر، بالفعل، بقدر أقل من الحرج في نقد الإسراف والفساد



والمحسوبية المدروسة والسخية التي يعتمد عليها حكامها. كما أن الإنفاق الطائل على الأسلحة، وانعدام الحد الأدنى من الحريات السياسية، والمواقف الجوفاء المناصرة لفظياً للقضايا العربية إجمالاً، والعلاقات الوثيقة مع الولايات المتحدة، تشكل كلها مصادر واضحة لسخط كامن.

وعلى رغم ما يمكن أن يسمى «المظاهر النفطية»، فإن البيئة الاقتصادية في دول العالم الثالث النفطية هي بيئة شبيهة في كثير من النواحي، بتلك التي تسود مختلف أقطار العالم الثالث الأخرى. فهي مثقلة بالأعباء نفسها، التي تتمثل في الفارق الكبير والمتنامي بين الأغنياء والفقراء، وضعف أو غياب حركة إصلاح اقتصادي ناجحة وراغبة ـ وربما قادرة ـ على العمل لتحقيق التغيير الاجتماعي والاقتصادي المطلوب. وغالباً ما شكّلت هذه البيئة أرضاً خصبة لنمو معارضة سلفية راديكالية إسلامية تعد بالتقدم السريع عن طريق تحطيم الأسس التي تقوم عليها الأنظمة عينها.

لذلك طرحت النخب المثقفة في العالم الثالث تساؤلاً أساسياً، بعدما خابت آمالها خلال السنوات الأخيرة، عمّا إذا كان النفط سلاحاً يمكن استخدامه في دفع عجلة التنمية الاقتصادية للمجتمع في وجه عام من جهة، وتحريك عجلة التطور السياسي نحو الديموقراطية والمشاركة من جهة أخرى، أم أن هذا النفط هو أداة استعباد وقهر للإنسان في شكل خاص.

ومع ذلك، يجب الإدراك أنه ليس للطبقات الوسطى التي يستقطبها الإسلام السياسي، مصلحة في تغيير جذري في



مفكرة الناقد

الأنظمة، لكنها إزاء تفاقم مظالمها بفعل التباطؤ الاقتصادي، فقد تصبح الآن أكثر صلابة في المطالبة بقسط أكبر من الثروة، وبدور أكبر في عملية صنع القرار السياسي، وذلك بالضبط، حتى لا تستدرج إلى فخ التغييرات الانقلابية العسكرية القمعية أو الثورات اللاديموقراطية بأيديولوجياتها الإسلامية المختلفة أو الماركسية إذا بقي فيها من نوى. كل ذلك حفاظاً على مستقبلها الاقتصادي وحماية لبلادها.

□ □ □

□ «قال رجل من قبائل العتوب لرجل من أهل البادية: «يا أخي إني لأعجب من أن فقهاءكم أظرف من فقهائنا، وعوامكم أظرف من عوامنا، ومجانينكم أظرف من مجانيننا».

فقال الرجل من البادية: «وما تدري لِمَ ذاك؟».

فقال الرجل من العتوب: «لا».

قال البدوي: «ذلك من الجوع. ألا ترى أن العود إنما صفا صوته لخلو جوفه».

بهاء الدين العاملي

(من كتاب «الكشكول»)

الأصولية المشتركة

يبدو الله في الأديان الإبراهيمية الثلاثة، كأن لا علاقة له بعالم اليوم. ويرفض الأصوليون من أتباع الديانات الثلاث، اعتبار الله خارج إطار الزمان الذي يعيشونه، لذلك يعملون على جر العالم المعاصر إلى المفاهيم الإلهية عند وقوع وحيها، بإلغاء حدود الزمان والمكان وما أسسته من تعاليم وتقاليد، بفرض إرادة الله على المجتمع ولو بالقوة إذا اقتضى الأمر.

وقبل بداية المد الأصولي ـ من إسلامي ومسيحي ويهودي ـ في مطلع السبعينات، كانت حدود الدين قد بدأت تتقلص، لأن أغلب الدعاة كانوا ملتزمين بالقوانين العلمانية ـ المدنية. لذلك لم يكن للدين في حياة الناس من محرك، إلا في إطار إيمان الفرد الواحد بربه وممارسته لطقوس دينه في محيطه ومجتمعه، ومن ضمن تقاليد وعادات ذلك المجتمع. ولم يكن للدين حضور أو أي نفوذ يذكر. ومنذ نهاية الثمانينات وإلى اليوم، دفع الأصوليون بالدين إلى صدارة المسرح في العالم. ولم تعد تُلمح بعد فعلتهم هذه، بوادر أي تراجع، بل على العكس، تطور الأمر وتنامى إلى درجة، بات من الضرورة فيها أن تؤخذ تلك الاندفاعة، بالحسبان، ونحن ندخل القرن الواحد والعشرين.

والأصولية ـ الإسلامية والمسيحية واليهودية ـ وقد تطور كلٌ منها بمعزل عن الآخر، إلا أنها تتشابه في روحها العدائية للعلمانية ولبعضها البعض. وكذلك فإن تجارب الأصولية هذه تماثلت مما أوصلها إلى استنتاجات متقاربة. أهمها الرفض الكامل للمفهوم العلماني ـ المدني للدولة، الذي يفصل عادة بين السياسة والدين، وبين الدين والدولة وبين العصرنة والماضوية، وتقدم خيار الواحد عن الآخر.

وعصر النهضة، العربي والأوروبي معاً، وعلى تباعده الزمني، هو أصل المشكلة لديهم. فقد أفرز العقائد «القومية»، أكانت الشيوعية بمفهومها الستاليني أو بماركسيتها ولينينيتها العلمية أو بمفهومها الاشتراكي ـ الديموقراطي، أم كانت الفاشية بمفهومها النازي ـ العنصري أو بأساليبها التوتاليتارية. أم كانت القومية العربية بمفهومها العلماني ودعوتها التوحيدية. وكثير من الأصوليين، حداثيون بمعنى أنهم لا يرفضون علوم الكومبيوتر والطب والهندسة والالكترون وسواها، ولا يرون صراعاً بين الله والعلم. بل يتوسلون العلم سبيلاً إلى إرادة الله. فهم يدعون المؤمنين إلى الخروج نهائياً من العالم العلماني والدولة المدنية، التي تخضع الله لاهتماماتها الدنيوية.

ومن الملاحظ أن جماعة التكفير والهجرة بزعامة شكري مصطفى في مصر ـ السبعينات، طلبت من المسلمين الخروج من القاهرة وبناء مجتمع جديد في الصحراء. وجماعات اليهود الأرثوذكس المتطرفين خلقوا «غيتو» لأنفسهم في نيويورك وتل أبيب، خارج المجتمع الذي يعيشون فيه. وجماعة «غوش أمونيم» (كتلة المؤمنين) بنت مستوطنات في الأراضي العربية المحتلة، وما زالت بعد ٢٧ سنة من الاحتلال، تعتقد أن وجودهم في الأراضي المحتلة سيعجل في ظهور المسيح المنتظر. والمسيحيون الأصوليون في وسط أميركا، تركوا الكليات والجامعات العلمانية، وانضموا إلى جامعة بوب جونز، حيث يمارسون نظام الفصل بين الصبيان والبنات، وحيث يحتشم

الطلبة في لباسهم أسوة بزملائهم المسلمين في الجامعات الاسلامية، ويمتنعون عن شرب الخمرة، ويتحضرون لانتقام الله. وفي سياق عطش المسيحيين الأميركيين إلى الخلاص، انضم عدد منهم إلى التبشير التليفزيوني في أميركا، مع العلم أن فقراء أميركا ليسوا أسعد حالاً من فقراء آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

في الأيام الأولى للحركات الأصولية، كان القاسم المشترك بينهم، اعتقادهم بإمكان فرض ما يعتبرونه إرادة الله من فوق (وكانت الثورة الإسلامية في إيران هي المثال الوحيد في العالم، الذي نجح في فرض مفهوم ديني معين من عل). ولم يكن المثل الإيراني الشيعي صالحاً للنقل إلى العالم العربي السنّي، ولا إلى العالم الأميركي المسيحي، ولا إلى العالم الإسرائيلي اليهودي. وبعد محاولة حرق المسجد الأقصى في القدس من قبل الأصوليين اليهود في العام ١٩٧٩، وبعد اغتيال الرئيس أنور السادات في القاهرة من قبل الأصوليين المسلمين في العام ١٩٨١، وحيث إنه لم تقم جراء هذين العملين ثورة عارمة، لا في مصر والعالم العربي، ولا في إسرائيل، قفل الأصوليون عائدين إلى مفهوم تغيير المجتمع من تحت.

وانطلق الأصوليون الإسلاميون يدعون ـ بدلاً من محاولاتهم الفوقية الأولى ـ إلى خلق مناخ داخل المجتمعات التي يعتقدون أن نجاحهم فيها ممكن، عن طريق الدعوة إلى التدين والعيش حسب أصول الدين. وحاول اليهود والمسيحيون من الأصوليين تقليدهم، ففشلوا. فشل القس بات روبرتسون في ترشيح نفسه للرئاسة الأميركية، وفشلت «غوش أمونيم» في حرق المسجد الأقصى، التي يقول عنها الاستراتيجيون الأميركيون، إنها كادت تشعل حرباً عالمية ثالثة لو نجحت. وبدأ تقويض العلمانية من تحت، وهذا ما يبدو واضحاً في مصر والجزائر أكثر من غيرهما من البلدان.

صحيح أن في هذا الكلام تبسيطاً للأرضية المشتركة للحركات الأصولية في الديانات الثلاث. وصحيح أن الأصولية هي سياسة وليست ديناً، خصوصاً عندما تطيح بالقيم الدينية بوسائلها الارهابية، إلا أن دوافعها تبقى دينية، ونجاحها يعود إلى الحماسة الدينية. فالأصولية المعاصرة ظاهرة فريدة في كونها ردة فعل على العلمانية، التي هي بحد ذاتها ظاهرة بشرية وتجربة إنسانية جديدة. فالأصولية في الأديان الداعية إلى إله واحد، تنهض إلى تحدي العقائد المعاصرة بطريقة تستعمل فيها الله عوناً على تحقيق غاياتها، مستنزلة موافقة إلهية مسبقة على كل أفعالها. والأصولية اليوم ما هي إلا سعي لانقاذ هوية يُظن أنها مهددة، وجزء من ظاهرة متفاقمة الخطر للتقاليد الدينية. كما أن الأصوليين يملكون صورة مشوهة عن الليبيرالية الإنسانية، التي ليست وليدة عصر النهضة فقط، بل هي جزء من تقاليد التراث اليهودي ـ المسيحي الذي شارك فيه الغرب والمسلمون جنباً إلى جنب.

هنا يبقى السؤال، هل هذا العصيان الأصولي يشكل إدانة لفشل الليبيرالية ـ العلمانية ـ الوطنية ـ القومية في القرن العشرين، وهي التي لم تستطع أن تقاوم صعود الفاشية الجديدة في أوروبا، والعنصرية في العديد من بقاع العالم؟ أم أن فرنسيس فوكاياما كان مخطئاً عندما أعلن نهاية التاريخ؟[4]

□ □ □

□ «إن جدارة الأمم وفضلها وامتيازها، لا تقاس بأديانها، إنما تقاس بمستواها من العلم».

رفاعة الطهطاوي[*]



المواجهة التاريخية

غياب الأفق التاريخي، مع قِصر ذاكرة الشعوب عادة، جعل الكثيرين من أصحاب الثقافة الضحلة يعتقدون مثلاً، أن الصراع بين الإسلام والغرب يؤرخ مع قيام الثورة الإيرانية قبل خمس عشرة سنة ونيف، وكأن الإسلام المسلح ميليشيا اخترعها آية الله الخميني عندما استولى على السلطة في إيران. فصورة الإسلام الغاضب، جارحاً ومجروحاً، قد التصقت في الذاكرة المعاصرة منذ بداية الثمانينات وكأنها نتيجة مباشرة لسقوط الشاه ولثماني سنوات من الحرب العراقية ـ الإيرانية الطويلة. لكن بالطبع ليست هي يقيناً بداية «أزمة الإسلام» والمواجهة الحاصلة اليوم بين الإسلام والغرب. ولا هي أيضاً، بهذه البساطة السياسية الآنية، ولو اتخذت هذه «الأزمة» مرحلياً شكلاً صدامياً بين إيران الثورة الإسلامية، وبين الولايات المتحدة والغرب. فالمواجهة تعود إلى حوالى قرنين من الزمن، وتحديداً حسب إجماع أكثر المؤرخين إلى أول صدام حضاري بين الإسلام التقليدي وبين أوروبا أو الغرب، إلى غزو نابوليون بونابرت لمصر عام ١٧٩٨.



مفكرة الناقد

وهناك مَنْ يدّعي أن المواجهة بين الإسلام والمسيحية، هي مواجهة سياسية - حضارية بين الشرق والغرب تعود إلى بدايات نشوء الدولة الإسلامية، وأنها جزء من الصراع التاريخي. فالمسلمون في كل مكان يعتبرون أنفسهم شرقيين، ورثة أمبراطوريات عظيمة وأديان وحضارات كانت دائماً في حرب مع المسيحيين، الذين اعتبروهم دائماً غربيين، وأنهم ورثة الأوروبيين من اليونان والرومان والفرنجة.

بينما المسعودي، الذي عاش في العهد العباسي والبيزنطي المشترك، اعتبر أن هناك خمسة شعوب أساسية، يعود إليها تقدم البشرية، هي: الصينيون، الهندوس، الفرس، الإغريق والعرب. ولم يقل أو يحدد المسعودي، أيهم يمثل الشرق وأيهم يمثل الغرب. وابن خلدون الذي فقد وطنه ووطن أجداده، الأندلس، نتيجة انتصار الاسبان المسيحيين على العرب المسلمين، اعتبر أن حركة التاريخ هي بين مجتمعات المدينة الحديثة، وبين مجتمعات البدو الرحل. ولم يقل إن الأولى غربية والثانية شرقية[1]. وانطلاقاً من شواهد تاريخية أخرى وكثيرة، فإن فكرة الصراع بين شرق إسلامي وغرب مسيحي، هي فكرة استشراقية، صنعها الغرب نفسه.

في حين يرى رفاعة الطهطاوي مثلاً أن الشعوب من حيث تفاوتها في درجات الحضارة تنقسم إلى ثلاث مراتب: «مرتبة المتوحشين، ومرتبة البرابرة، ومرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن»[2].

لذلك ما يحدث اليوم في «العالم الإسلامي» ليس كله إسلامياً، وإن محاولة بعض الإسلاميين الانفصال عن مجرى التاريخ العالمي، بالإصرار على أن المواجهة بين الشرق «الإسلامي» والغرب «المسيحي» هي مواجهة حتمية، ما هي إلّا من قبيل اختلاق موقف عقائدي مصطنع، لتبرير الفعل السياسي بين مجموعة من «العقائديين»، يعلو أو يهبط نفوذهم، حسب مد وجزر السياسة بينهم وبين السلطة، كل في بلده.

إن هذا «المنطق الإسلامي»، يدفع اليوم «الأوروبيين الجدد» من بين شعوب أوروبية مسيحية، كدول البلقان في يوغسلافيا القديمة وجوارها مثلاً، إلى اعتبار أن الصراع بين تلك الشعوب نفسها، (والتي بعضها بمحض الصدفة التاريخية، يدين بالإسلام) هو صراع «حضاري» بين الإسلام والمسيحية. هذا «المنطق المسيحي» يظهر إلى أي مدى فقدت هذه الشعوب ذاكرتها التاريخية للتدليل على أنها شعوب أوروبية صالحة تستحق مكاناً في الإتحاد الأوروبي والنظام العالمي الجديد في القرن الواحد والعشرين المقبل. لذلك يلتقي «الأوروبيون الجدد» في الرغبة مع الإسلاميين، في استعادة تلك الذاكرة التاريخية المفقودة عن طريق إعادة تمثيل تلك الحروب الموروثة. وكأن شعوب البلقان اليوم تريد بقيادة الصرب، أن تحقق في حرب البوسنة، إخضاع الشرق الإسلامي (التركي في مفهومها) لمجموعة السلاف الأوروبية الشرقية الشيوعية السابقة، (مع العلم أن البوسنيين المسلمين هم سلاف أيضاً) انطلاقاً من نزعة معاداة كل ما هو خارجي وآخر مختلف، الذي يدفع عادة إلى تأجيج الشعور القومي للشعوب عند كل مفترق تاريخي.

ومن المؤسف أن ما يعرفه الأوروبيون اليوم، من صحافيين وسياسيين وديبلوماسيين، عن الإسلام، هو أكثر سطحية وأقل بكثير مما كانوا يعرفونه أيام الإستعمار في مطلع القرن. والسبب أن أيام الاستعمار كان لدى الأوروبيين مسؤولية في حكم المستعمرات الإسلامية الشاسعة، أكانت القارة الهندية أم شمال أفريقيا، وبالتالي كانوا مضطرين إلى فهم الإسلام على حقيقته، حتى يتمكنوا من حكم هذه المستعمرات. أما اليوم فقد زالت هذه المسؤولية بزوال المستعمرات.

لذلك تجد الأوروبيين اليوم، وخاصة الليبراليون واليساريون منهم، هم أكثر تجاوباً مع الأحقاد التاريخية المسيحية الموجهة ضد الإسلام، ومعادين للمسلمين، المقيمين في بلادهم أو خارجها، أكثر من الكنيسة الكاثوليكية أو الكنيسة الأرثوذكسية. والسبب أيضاً أن للكنيستين مسؤوليات جسيمة ورعايا خارج أوروبا، وفي الدول الإسلامية تحديداً. وذلك على عكس الإنطباع العام لدى غالبية المسلمين، أن العداء لهم، حكر على اليمين الفاشستي أو النازي.

والمسلمون بدورهم الذين يعيشون في الخارج وفي أوروبا تحديداً يعيرون أنفسهم لهذه الأحقاد، لأنهم يعيرون أهمية كبيرة لمظاهر الإسلام والتقليد. بينما نجدهم في الواقع يعيشون في مجتمعات مدنية ويمارسون حياة علمانية. وهكذا يصبح الإسلام نوعاً جديداً من «القومية الثقافية» بديلاً من الوطنية السياسية. فيتعصبون لها، وكأنها حزبية ضيقة في مواجهة حزبية أخرى مماثلة. الأولى إسلامية والثانية غربية، تتصارعان في شارع



واحد. فتختلط عليهم المفاهيم من غير إدراك للمشاكل التي يعانون منها، وأهمها التردي الإجتماعي الذي يعيشونه في أحيائهم، والقصور العلمي والتخلف التكنولوجي الذي يضعف من البنية الإقتصادية لديهم، ويطردهم من سوق العمالة الأوروبية. وعندما يكتشف هؤلاء، مع مرور الوقت، الرفض الغربي (الأوروبي) لهم، يعودون بسرعة إلى جذورهم، فيحيلون الإسلام إلى مجرد طقوس، كالحجاب للنساء مثلاً، ويرتدّون إلى ثقافة قبلية، تلغي شمولية النظرة الأساسية إلى الإسلام. وإذا كان هناك من وعي مشترك للمسلمين في الخارج، يدفعهم بالضرورة إلى التضامن، فلأنهم يعانون يوماً من المشاكل نفسها، ولسبب وحيد هو أنهم مسلمون. حيث أن الغرب لا يفرّق في معاملته لهم بين هذا وذاك، من أي بلد جاءوا وإلى أي إثنية انتموا، وإلى أي جغرافية يعودون.

فمن الطبيعي إذاً، أن يسمي الصرب المسلمين (ولو كانوا سلاف) «أتراك»، والإسبان المسلمين «مور» (نسبة إلى مراكش) ولو كانوا مصريين أقباطاً، والأميركيون اللاتينيون كل العرب، مسلمين ومسيحيين، «تركو»، ولو كانوا لبنانيين أو سوريين أو فلسطينيين. إن في هذا التعميم الغربي ـ المسيحي سهولة تاريخية، تؤكد الضغينة العرقية المبنية على الاختلاف الديني. وهذا بدوره يغذي التطرف الإسلامي ويعزز من نظرية المواجهة. فالغرب ينظر إلى المسلمين وكأنهم مواطنو دولة واحدة، غير موجودة وخيالية، هي دولة الإسلام، لا مواطنو عدة دول ذات مواقع جغرافية واستراتيجية ومصالح سياسية واقتصادية مختلفة الواحدة منها عن الأخرى، قد تتفق مع تلك الدولة الغربية أو تختلف. وهذه النظرة، تقع مجدداً في «الفخ» الإسلامي، حيث يرد المسلمون بالنظرة نفسها إلى الغرب وكأنه دولة مسيحية واحدة. فتصبح السياسة الوطنية للدول الإسلامية تحديداً، وكأنها ردات فعل للشكاوى التاريخية. بينما ترتاح الدول الغربية لهذا التعميم لأنه يخدم مصالحها القطرية، البعيدة كل البعد عن أي شعور ديني.

ذلك لأن التاريخ ـ كما يستعمله العرب ـ لا يبيح لهم أن يذكّروا العالم باستمرار بأمجادهم، كما لا يبيح ـ هذا التاريخ نفسه ـ لليهود أن يذكّروا العالم دائماً بمآسيهم. فإذا بالعرب يستعملونه كأداة للتبجح، بينما يستعمله اليهود أداة للاستعطاف. فيخسر العرب باستعلائهم التاريخي عطف العالم، الذي يشعر بأنه مهدد من قبلهم في حال استعادة هذا التاريخ، فيعاملهم بعداء وحذر. بينما يشعر في الوقت نفسه بالذنب تجاه المآسي اليهودية، فيعاملهم بشفقة محاولاً التعويض من هذه المآسي بحكم مسؤوليته عنها.

□ □ □

□ لما أراد معاوية بن أبي سفيان أخذ البيعة لابنه يزيد، كتب في سنة خمس وخمسين (للهجرة) إلى سائر الأمصار أن يفدوا عليه. فوفد من كل مصر قوم. فجلس في أصحابه، وأذن للوفود، فدخلوا عليه. وقد تقدم إلى أصحابه أن يقولوا في يزيد، فتكلم جماعة منهم. ثم قام يزيد بن المقفع فقال: «أمير المؤمنين هذا»، وأشار إلى معاوية. «فإن هلك فهذا»، وأشار إلى يزيد. «فمن أبى فهذا»، وأشار إلى سيفه. فقال معاوية: «اجلس فأنت سيد الخطباء».

ابن عبد ربه[8]

الفقهاء والدولة

مقولة «الإسلام دين ودولة»، شعار يترجم خطأً من قبل المسلمين. فالإسلام دين ومجتمع، ولكنه ليس دولة. هنا يقول المؤرخ العربي المغربي عبد الله العروي[9] أن هناك «فرقاً بين أن يكون الإسلام ديناً ودولة، وبين يجب أن يكون الإسلام ديناً ودولة (. . .) فإذا فهمنا الإسلام ديناً وعقيدة، فكلمة دولة لا محل لها، وكلمة الإسلام لا يمكن تحديدها وتعريفها». هذا هو التناقض. فعندما يقول الماركسيون من منظور عقائدي يدعو إلى المساواة، إن «لا طبقية في الشيوعية»، يعرفون أنها مقولة بعيدة عن التطبيق الحقيقي في ضوء تجارب استمرت أكثر من سبعين سنة في البلدان الشيوعية، بغض النظر عن قناعتهم الفكرية بها. وعندما يقول الإسلاميون أن «الاسلام هو الحل» يعرفون أيضاً بُعد ذلك عن الواقع التطبيقي، بمعزل أيضاً عن إيمانهم الداخلي الراسخ بها، ومن دون أي توضيح لما هو الحل الإسلامي، وما ينطوي عليه. وقد تكون هذه المقولات الحقيقة كاملة بالنسبة إلى أصحابها، ولكنها تمنٍّ، لا أكثر ولا أقل، يسعون للوصول إليه، لا علاقة لها بأرض الواقع المعاش في عصرنا اليوم.

مفكرة الناقد

حتى إن الشيخ علي عبد الرازق يقول: «وإذا تأملت، وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية. وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين»[١٠].

لذلك علينا الحذر عندما نتحدث عن الإسلام كدين ودولة. لأن هناك مَنْ يقول إنه لا يمكن الفصل بين الدين والدولة في الإسلام وذلك حقيقة ثابتة. ولكنها حقيقة نظرية أكثر منها واقعية عبر التاريخ الإسلامي كله، لأنها تتجاهل التاريخ الاجتماعي والسياسي للإسلام. ففي حالات تاريخية كثيرة تجد أن المسلمين لا يريدون أن يعيشوا تحت حكم إسلامي. وفي أحيان أخرى تجد أن المسيحيين لا يريدون أن يكونوا «الذميين الجدد». وهناك مَنْ يقول أيضاً إن المسلمين حكماً، لا يمكن أن يعيشوا في دولة غير إسلامية. ولكن هل كان المسلمون يعيشون عبر التاريخ تحت حكم إسلامي، بينما يقول ابن خلدون أن غالبية المسلمين كانت في العصر الأموي - مثلاً - تعيش تحت حكم غير إسلامي؟

من هذا المنظار الخاطىء يمكن اعتبار المسيحية ديناً ودولة أيضاً، على الرغم من علمانية أغلب الأنظمة المسيحية الغربية في العالم. فبريطانيا - على سبيل المثال - دولة مسيحية بحكم أن الملكة هي رأس الكنيسة الأنكليكانية، التي هي كنيسة الدولة الرسمية، ولقبها الرسمي «حامية الإيمان». وكثير من تقاليدها وقوانينها يحكمها العرف المسيحي.

والإسلام عكس ما تشيعه الأصوليات، يترك الحرية للناس في اختيار أشكال الحكومات ومؤسسات السلطة، كي تتفق مع مصالحهم، وتتطور بتطور هذه المصالح. «إن الشرع لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشورى عليهم. كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين. فاختيار الطريق المعين باق على الأصل في الإباحة والجواز كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته»[١١].

لذلك عندما يتحول الإسلام إلى برنامج سياسي، يفقد الكثير من روعته، ويفقره إلى أبعد الحدود. ولا أحد، ممن يقرأ التاريخ، بوعي وذهن مفتوح ونية صافية، يستطيع أن ينكر الحقيقة الواضحة، أن الدين في غياب الدولة يصبح أكثر تديناً، وأن الدين عندما يصبح دين الدولة، يصبح أقل تديناً.

وعلى الرغم من أن لا كنيسة في الإسلام، فإن هناك من المسلمين والمثقفين مَن يعتقد أن على المسلم أن يتبع أقلية هم الفقهاء أو العلماء ليفسروا له دينه. وهذا أمر غريب على الإسلام. لذلك في رأي المستشرق «هاملتون غيب»، أن علماء السنّة، حاولوا كطبقة أن يلعبوا دور الكنيسة، ووقفوا في وجه الحركات الإصلاحية عبر التاريخ. لذلك لا أمل في رأي «غيب» في عصرنة الإسلام وتحديثه ما دام العلماء يرفضون إصلاح الدين وتحديثه[١٢].

لكن التغيير، أي تغيير في التاريخ، قاومه العلماء دائماً. إلا أنه حقق وجوده، وبمعاناة في أحيان كثيرة، وبنجاح في أخرى، عبر القوى والمتغيرات الاجتماعية وليس تحديداً أو بالضرورة برضى أو عبر المؤسسات الدينية. لذلك يجب الفصل دائماً بين الفكر الديني السائد، والذي يروّج له في عصر ما، وبين المؤسسات الدينية ورجالها من جهة، والنص الديني الالهي من جهة ثانية.

ولأنه لا كهانة في الإسلام، فرأي المسلم العادي هو في قيمة رأي أي فقيه مسلم آخر، ما دام يستطيع قراءة القرآن، والحديث. قد يستعين برأي ذاك الفقيه في إيضاح بعض المسائل، لكن دون أن يلتزم بمشورته أو أن يتفق معه في تفسيره.

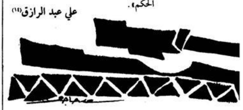
ويقول الإمام الشيخ محمد عبده في هذا السياق: «وليس يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد، إلا عن كتاب الله وسنّة رسوله. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله. وعن رسوله من كلام رسوله. بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب (...) فإن لم تسمح حاله بالوصول إلى ما يعده لفهم الصواب من السنّة والكتاب، فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما. وله، بل عليه، أن يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به (...) فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»[١٣].

وهذا يتفق مع الآية الكريمة: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» (سورة النساء، الآية ٥٩)، أي إلى كتاب الله وسنة نبيه، ولا شيء آخر.

□ □ □

□ «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم».

علي عبد الرازق[١٤]



من مكة إلى الأزهر

إذا كان الحديث عن فصل الدين عن الدولة في الإسلام، حديثاً في السياسة لا حديثاً في الدين، فإن الكلام يجب أن يبدأ بأن مكة ليست هي المرجع. وبالتالي يجب فصل قبلة الإسلام عن الجغرافيا السياسية. ومن هنا تكون بداية فصل الإسلام عن النفط. ولو وجب أن تكون مكة مرجعاً للمسلمين، لما عاد الرسول إلى المدينة بعد فتح مكة واستقر فيها. ولما انتقلت خلافة المسلمين بعدها إلى عواصم مختلفة، فكانت دمشق في العصر الأموي، وبغداد في العصر العباسي، والقاهرة في العصر الفاطمي، واسطنبول في العصر العثماني. وتاريخياً لم يكن لمكة والمدينة أي دور سياسي، وهذه حكمة من الأسلاف والخلفاء، وليس مجرد صدفة.

أما الحكمة من هذ الرأي، فهي ضرورة إبعاد قبلة المسلمين عن صراع المسلمين فيما بينهم، وهم يأتون إلى مكة لعبادة رب واحد، في بيت واحد وعلى صعيد رجل واحد. ومكة في الإسلام ليست مكاناً لعمل دنيوي، إنما مكان لتَطَهُّر روحي ونفسي وجسدي لكل مسلم ومسلمة. فلا مجال لمكة أن تكون مكاناً لنشاط المسلمين السياسي، إنما لعبادة المسلمين للّه الواحد. ومكة اليوم تخضع لنظام سياسي ملكي وحكم أسروي ومذهب أقلوي.

وما يصح في مكة، يصح في المدينة. فالمدينة أيضاً ليست المرجع البديل من مكة للمسلمين، ولا هي مكان استعراض خلافاتهم السياسية. فهي موطن هجرة الرسول وعاصمته ومرقده الأخير. وفي جنباتها اليوم الحرم النبوي الشريف. فلا يجب أن تكون المدينة مكاناً لغسل أدران المسلمين، ولا تُشغل بأمور الدنيا والسياسة، وهي المدينة المرتبطة بحياة النبي وهجرته ومعظم وحيه.

إذن يجب البحث عن مكان آخر ليكون عاصمة الإسلام غير السياسي. المكان البديهي الآخر، هو القدس، ثالث الحرمين وملتقى الأديان الإبراهيمية الثلاثة. لكن الوضع السياسي المعقد في الأراضي المحتلة، والعلاقة الفلسطينية - الإسرائيلية غير السليمة، ومحادثات السلام الطويلة ومفاجآتها المرتقبة، تجعل هذا الاحتمال غير قابل التحقيق لزمان طويل قادم.

المكان الآخر المؤهل ليكون عاصمة الإسلام، الدين والعقيدة، هو الأزهر.

ماذا يقول لنا تاريخ الأزهر في هذا المجال؟

□ □ □

□ «مصر منذ فجر التاريخ، اسم جغرافي. فرعونية هي بالجد، لكنها عربية بالأب (...) ثم إنها بجسمها النهري قوة بر، ولكنها بسواحلها قوة بحر (...) فهي قلب العالم العربي، وواسطة العالم الإسلامي، وحجر الزاوية في العالم الإفريقي (...) وإذا كانت العروبة بامتدادها الطبيعي آسيوية - إفريقية، فإن مصر ببيئتها الإفريقية ونافذتها الآسيوية، خير ما يشخص ويلخص العروبة».

جمال حمدان



مصر الأزهرية

أُنشيء الجامع الأزهر ليكون مسجداً رسمياً جامعاً لعاصمة الدولة الفاطمية الجديدة ومنبراً روحياً لدعوتها الشيعية الإمامية. وقد بناه في صيغته الأولى، الوزير والقائد الفاطمي



مفكرة الناقد

الدين في غياب الدولة الدينية يقوى وفي حضورها يضعف

جوهر الصقلي، نزولاً عند أوامر الخليفة الفاطمي الرابع المعز لدين الله في العام ٣٦١ هـ - ٩٧٢ م. وتسميته بالأزهر تعود في الغالب إلى فاطمة الزهراء، الجدة التي ينتسب إليها الفاطميون الجدد. وشأن المساجد الجوامع في العالم الإسلامي آنذاك، أخذت تعقد في أروقة الجامع، حلقات الدرس والقراءة في فقه آل البيت. وكانت الدراسة في الأزهر متشددة في مذهبيتها الشيعية خلال العهد الفاطمي. إلى أن جاء الأيوبيون السُّنّة، فحرصوا على محو آثار الدولة الفاطمية كافة. وهذا التعنت المذهبي هو الذي جعل الدراسة في الأزهر تقتصر، حتى عصرنا، على مجرد نقل ما تركه لنا السلف، مما حال دون الأزهر والتطور الحقيقي الشامل. فالأزهر، برغم أخذه ببعض الأساليب العصرية المحدودة، ما زال في مناحي المناهج وطرق التفكير مستمراً في الأساليب التي كانت سائدة في العصور الوسطى[15]. وكانت فكرة الدراسة في الأزهر حدثاً عارضاً ترتب على فكرة الدعوة المذهبية. وغلب الحدث العارض شيئاً فشيئاً على صفته الأولى حتى أسبغ عليه ثوبه الجامعي، كما نعرفه اليوم[16].

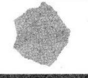
ومع الوزير الفاطمي أبي الفرج يعقوب بن كِلِّس شرع الأزهر ينحو منحى الدراسة الجامعية العلمية، إذ يعود إلى ابن كِلِّس فكرة تعيين الأساتذة الفقهاء وترتيب الأرزاق والجرايات وإنشاء دار للسكنى لهم بجوار الأزهر. وكان ابن كِلِّس يهودي الأصل، عمل في خدمة كافور الأخشيدي. ثم اعتنق ابن كِلِّس الإسلام ودخل في خدمة المعز لدين الله الذي لقّبه بالوزير الأجلّ، ثم خدم العزيز بالله. وقد جمع سنة ٣٧٠ هـ الفقهاء وأهل الفتوى وقرأ عليهم كتاباً ألّفه في الفقه الشيعي على مذهب الاسماعيلية. استعان فيه بأربعين فقيهاً، كما قرأ عليهم بعض كتاب الطهارة الذي يشتهر بالرسالة الوزيرية. ومات ابن كِلِّس في سنة ٣٨٠ هـ - ٩٩١ م.

لكن المنافس الحقيقي للأزهر تمثّل في تأسيس الحاكم بأمر الله لجامعة حقيقية هي دار الحكمة، أو دار العلم، في سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٥ م). فهذه الجامعة اشتملت على الكليات والعلوم المختلفة، وغدت مركزاً للبحث، وحوت مكتبتها النفائس. بيد أن الأزهر مع شحوب دوره العلمي، أمام سطوة دار الحكمة وزعامتها الفلسفية التي امتدت قرناً من الزمن، استمر معهداً علمياً للثقافة الدينية الخالصة يخرّج المحدّثين والفقهاء.

وفي العصر الأيوبي الذي شجّع المذهب الشافعي في مصر شاعت المدارس المتخصصة بتدريس المذاهب وعلوم القرآن، التي شملتها الرعاية الرسمية، وأسبغت عليها الأوقاف الجزيلة، بحيث اجتذبت كبار المدرسين والعلماء، جعلت تنافس الأزهر أيّما منافسة. على أن الأزهر ظل محتفظاً بخميرته العلمية وهيبته التليدة، وقد توالى على عقد الحلقات الدراسية فيه جمهرة غفيرة من علماء القرون السابع حتى التاسع الهجرية (الثالث عشر حتى الخامس عشر الميلادية)، نذكر منهم على سبيل المثال: ابن الفارض والسهروردي من المتصوفة، وابن خلدون وابن خلكان والمقريزي من المؤرخين، ابن حجر العسقلاني. ويبدو أن تدريس ابن خلدون بالأزهر، في العقد الأخير من القرن الثامن عشر الهجري (الرابع عشر الميلادي)، كان طيب الأثر شائع الصيت في زمانه. وقد تلمذ له أناس غدوا من الكبار في مصر. وقد اندرست معاهد بغداد بفعل الزحف المغولي المدمر، وقُرطُبة بسقوط الأندلس، والمغرب لانحلاله السياسي، فغدا الأزهر منارة الدراسات الإسلامية من دينية ولغوية، وكان كعبة الطلاب من البلدان الإسلامية. ولهذا نجد الأزهر يتزعم الفكر والثقافة، ويغدو صاحب نفوذ على سياسة الدولة العليا. وقد عرف الأزهر، في عهد السلاطين الأيوبيين والمماليك، عصره الذهبي، خلال القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، فقد انهالت عليه الهبات والأحباس، وقام السلطان الأشرف قايتباي بتجديد بنيانه والإضافة إليه، وكان الكثير من علماء العصر الذين أنتجوا الأعمال الموسوعية الكبرى هم من تلامذة الأزهر وأساتذته.

وكان لماضي الأزهر المشرق الذي تقادم عليه الزمن والذي ترك له حرمته في نفوس المسلمين كافة، كان لهذا الماضي اليد الطولى في حمايته من حيث الاحتلال العثماني وتطاوله على مظاهر التراث يستولي عليها ويبعث بها غنيمة إلى الآستانة. وازداد دور الأزهر في حماية اللغة العربية في وجه التركية، لغة الفاتحين. ومن الذين وفدوا على الأزهر خلال القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) للتدريس وأقاموا به سنين مديدة المقّري حيث كتب، خلال إقامته في رواق المغاربة، الشهير «نفح الطيب». كما وفد على الأزهر إبان القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) العلامة الزبيدي حيث تلمذ له الكثيرون، ومنهم الجَبَرتي المؤرخ، وهناك في القاهرة وضع الزبيدي قاموسه الشهير «تاج العروس من جواهر القاموس». على أن شأن الأزهر ضؤل كثيراً خلال العصر التركي المظلم لنضوب موارده، وقد ارفضّ الطلاب عنه بعد أن كانوا يُعدّون بالآلاف[17].

وجاء بونابرت إلى مصر في أواخر القرن الثامن عشر، وارتفع الأزهر في هذه المرحلة من حياة مصر، إلى مرتبة الزعامة السياسية. فهو الذي فاوض المحتلين الجدد عقب انحدار المماليك وإدبارهم، وبيد مشايخه وعلمائه كان زمام



الدواوين الثلاثة التي نشأت خلال الحملة الفرنسية التي لم تعمّر أيامها طويلاً (١٧٩٨ - ١٨٠١). ومن صحن الجامع الأزهر تعالت صيحة الثورة الشعبية على المحتل ومغارمه وتنكيله، ومن أفواه بعض المعممين انطلق الهدير عبر الخطب النارية. فانصبت المدافع ناراً حامية على الأزهر والأحياء المطيفة به، واقتحمه الفرنسيون بخيولهم، بعد أن هدموا متاريس المقاومة. أما قادة الثورة من مشايخ الأزهر فقد أُعدموا بالقلعة واحتُزّت رؤوسهم. وعندما ضيّقت سلطات الاحتلال الخناق على الأزهر، إثر مقتل الجنرال كليبر على يد السوري سليمان الحلبي، أحد الطلاب المنتمين إلى رواق الشام في هذا الصرْح التاريخي، عمد القائمون عليه من المشايخ والعلماء إلى إغلاقه وتسميره، وذلك لأول مرة منذ ثمانية قرون ونصف خلت، لأنهم وجدوا أن الدراسة فيه غدت متعذرة، فامتد إغلاقه زهاء عام إلى أن زالت غمّة الاحتلال.

وعندما أمسك محمد علي بزمام الأمور في مصر لم يكن الأزهر مشايعاً، برغم أن علماء الأزهر لعبوا، غير مرة، دوراً في تولية محمد على وتوطيد ولايته. فهذا الحاكم الجديد الطموح كانت أنظاره تتجه شطر أوروبا ونُظُمها المتقدمة، في حين أن الأساليب الأزهرية في التعاطي مع العلم والثقافة لم تكن مجدية ومستقبلية. فآثر إهماله وعدم مبادرته بالتحديث والعصرنة، وقد وجده حصناً للمحافظة والجمود[18].

وعلى الرغم من ذلك شارك الأزهر منذ العام ١٨٢٦ في بعثات محمد علي العلمية إلى أوروبا، فأرسل مشايخه في تلك البعثات، منهم رفاعة الطهطاوي وأحمد حسن الرشيدي وإبراهيم البزاوي وغيرهم. وفي أوائل عهد الخديوي عباس قاد الشيخ محمد عبده حركة إصلاحية كان من بين نتائجها صدور أمر خديوي بتشكيل لجنة إدارية دائمة للعناية بالأزهر وشؤونه ووضع القواعد والنظم والمرتبات، كما أضيفت مواد جديدة إلى الدراسة من أهمها الأخلاق ومصطلح الحديث والجبر والحساب ومبادىء الهندسة.

وفي صيف ١٨٨٢ أصدر كل من الشيخ محمد عليش والشيخ حسن العدوي والشيخ محمد أبو العلا فتوى شرعية بمروق الخديو توفيق ووجوب الدفاع عن البلاد ورفض أمر الخديو بعزل أحمد عرابي، ولذلك نال علماء الأزهر نصيباً موفوراً من السجن والنفي بعد هزيمة الثورة، فتم نفي الشيخ محمد عبده، والشيخ حسن العدوي والشيخ محمد القياتي.

وعندما اشتعلت ثورة ١٩١٩ التي قادها سعد زغلول الأزهري النشأة، شارك طلاب الأزهر في أحداث الثورة، شأنهم شأن غيرهم، بل واجتمع القساوسة والمشايخ داخل الأزهر وتناوبوا الخطابة والتحريض على الثورة ضد الاحتلال.

وفي العام ١٩٦٥ اختار جمال عبد الناصر الجامع الأزهر ليعلن من فوق منبره صيحته المدوية ضد العدوان الثلاثي[19].

ويقول الدكتور حسين أحمد أمين، إنه قد ساهم في إضعاف النفوذ الديني للأزهر أمران:

الأول: إهمال علمائه لواجب أساسي ومهمة خطيرة كان المفروض أن يأخذوا أنفسهم بها، ألا وهي التصدي لتطوير الأساس العقيدي والفكري للدين حتى يوافق احتياجات معاصريهم ومشكلاتهم، وانحصار نشاطهم الذهني على مدى مئات السنين إما في محاربة الجديد والتطوير بحجة أنهما بدعة وضلالة، أو في مناقشة تفريعات ونقاط نظرية بحتة في الدين

الأزهر كان دائماً مفتوح الذراعين لجميع المسلمين





لا صلة لها بالتطبيقات العملية، وكانت نتيجة هذا كله أن انقطعت صلة علمائه بالحياة اليومية العادية للجماهير، وفقد هؤلاء العلماء هيبتهم في نفوس أفراد العامة، مما أدى بالتالي إلى هوان شأن علماء الأزهر في أعين حكام مصر وتضاؤل اعتمادهم عليهم في ضمان ولاء الرعية لهم.

الأمر الثاني: أن دور هؤلاء العلماء كاد في القرنين الماضيين أن يكون مقتصراً على الإذعان لمطالب حكام مصر وتوجيهاتهم بمباركة خطوات السلطة ولو تناقضت، وشجب أعدائها ولو صلحت نواياهم، وإرسال برقيات التأييد وإصدار الفتاوى بشرعية سياسات الدولة واجراءاتها، وإجهاد النفس في البحث عن الأسانيد من القرآن والسنّة من أجل مؤازرة هذا القرار الحكومي أو ذاك[٢٠].

ويقول الدكتور محمد أحمد خلف الله، إن تبعية الأزهر للدولة، كانت في إطار تحجيم دوره، ثم تحويله إلى مؤسسة تابعة للدولة على الرغم من معارضة عدد كبير من الأزهريين بعد أن كان مؤسسة مستقلة لها أوقافها التي تنفق منها على نشاطاتها، مثلما تفعل الكنائس الآن. هذا الارتباط بالدولة التي تحدد موازنته، جعل الأزهر يتحسس رغبات الدولة، ويسير على خطى سياساتها، حتى الذين عارضوا الدولة من الأزهريين في فترات مختلفة عارضوها بصفاتهم الشخصية. لذلك لا بد أن يعود الأزهر مؤسسة مستقلة تنتخب شيخها، لكي تستطيع تصحيح التباس المفاهيم السائدة الآن حول علاقة الدين بالمجتمع والدولة، وحتى يستعيد الأزهر دوره الأساسي في تصوير الفكر الإسلامي وربطه بالقضايا التي يطرحها العصر[٢١].

ويقول نجيب محفوظ، أن وظيفة الأزهر هي نشر الإسلام وحمايته. وكجهة مهمتها الدفاع عن الدين، فيجب أن لا يقتصر على المحاسبة والتهديد. وكما يصدر عنه التحذير أو المنع يجب أن يصدر عنه أيضاً التسامح والتفاهم. وعلى الأدباء تجنب استفزازه. ومن الممكن ممارسة حرية الإبداع دون المس بالدين، ولا ننسَ أن الموسيقى خرجت من الأزهر على أيدي الشيخ سلامة حجازي والشيخ زكريا أحمد والشيخ سيد درويش والشيخ زكريا صبح. والأزهر قاد الحركة الوطنية، وكان رمزاً لوحدتها. ومن فوق منبره خطب القس سرجيوس في ثورة ١٩١٩، منطلقاً من كنيسته بالفجالة حتى دخل الأزهر وسط الجموع وبدأ خطبته «بسم الله الرحمن الرحيم».

وفي القرن الحالي عاش الأزهر مناخين: المناخ الليبرالي ما قبل ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٢ الناصرية، حين كانت أجواء الحرية والتسامح مسيطرة من منطلقات ثورة ١٩١٩ التي دعت إلى الحرية الداخلية والتحرر الخارجي. في خلال هذه الفترة وقعت حادثتا اصطدام بين رجال الفكر والأزهر. الأولى، الخلاف على كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي». والثانية، الخلاف على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم». وكلا الكاتبين شيخ من شيوخ الأزهر.

بعد ثورة يوليو قام مناخ الاستبداد والقهر، وتسرب ذلك إلى المناخ العام. فنما التشدد والتعصب في جميع الاتجاهات، وحتى اليوم. «وأصبح الكل متوجساً من الكل، وسوء الظن هو الغالب». ووقعت مجازر لجم الكتّاب ومصادرة الكتب وفرض الرقابة وتكفير المؤلفين، إلى ما نعرفه اليوم من مواجهة مستمرة بين الأدباء والفنانين من جهة وبين الجماعات المتطرفة في الأزهر من جهة ثانية[٢٢].

□ □ □

□ «إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة إلى الإسلام فإن إصلاحه إصلاح لجميع المسلمين، وفساده فساد لهم. وإن أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم».

الشيخ محمد عبده

(في رسالة إلى الشيخ رشيد رضا)





«مرجعية الإسلام»

لأن الأزهر ولد شيعياً فاطمياً كأول مسجد أقامه الشيعة في مصر رمزاً لسيادة دعوة دينية جديدة، إلا أنه نشأ سنّياً، بعيداً عن الدولة، وكان دائماً مفتوح الذراعين لكل المسلمين، على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية. فعندما كانت الدولة توصد أبوابها بوجه المسلمين، كان الأزهر يفتح لهم ذراعيه. وقد حافظت الدولة المصرية على فصل الأزهر عنها، إلى أن جاءت ثورة ١٩٥٢، عندما عين الرئيس جمال عبد الناصر باسم الدولة، وللمرة الأولى، شيخ الأزهر، فأصبح تحت





سيطرة الدولة. وكان الأزهر وقفاً من المسلمين، لا يستجدي الدولة ولا يعتمد عليها، محافظاً على استقلاليته، يشترك المسلمون من خلاله وحوله في فعل الخير. وكان في استقلالية الأزهر عن السلطة السياسية حتى ذلك العهد، مثال آخر على فصل الدين عن الدولة.

والشيعة اليوم لا يرفضون العودة إلى الأزهر، والسنّة لا يضيقون بإخوان لهم فيه، وهو الذي احتضن عبر تاريخه دائماً علماء المسلمين، عرباً وغير عرب. فمن جمال الدين الأفغاني (المختلف تاريخياً على مذهبه) إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى عبد الرحمن الكواكبي (المختلف تاريخياً على سياسته) وغيرهم من أعلام النهضة في القرن العشرين، وقد كان دائماً منارة للمصلحين المسلمين.

وكانت فتاوي الأزهر تحظى بإجماع المسلمين دائماً، فلم يضطر الإسلام إلى الخروج إلى الشارع، لأن الصدق كان يشع من مناراته، وكانت التقوى فضيلة لا يشك فيها في جنباته. وأصبح الأزهر ينقاد للشارع، عندما تحول من مسجد إلى جامعة، وأصبح تابعاً للدولة. فقضت الدولة على الجلباب وألغت الرواق ومنعت الزوايا، ومنحت الدكتوراه، فذهبت الناس إلى الشارع تطلب رضا الجماهير، فتنافق للسلطة وتدعو لها بطول السلامة، أو تطالب بإسقاطها. إن فكرة الدراسة في الأزهر، الذي أنشىء في الأساس ليكون مسجداً رسمياً للدولة الفاطمية الفتية ومنبراً لدعوتها، كان حدثاً عارضاً ترتب على فكرة الدعوة المذهبية. وغلب الحدث العارض شيئاً فشيئاً على صفته الأولى، حتى أصبح له الدور الجامعي المعروف.

إن أهمية الأزهر تكمن في جغرافيته. فقد وجد في قاهرة المعزّ، وجغرافيته هي مصر، ومصر تملك الإستيعاب الحضاري والفكري، وتحمل تاريخاً عريضاً من تسامح الأديان، مهما شوّه اليوم بالإرهاب الإسلامي في الشارع وإرهاب الدولة المضاد في السجون والمعتقلات. تحتضن مصر الكنيسة القبطية، أقدم كنيسة شرقية وأقدم مرجعية مسيحية في القارة الأفريقية. وفي مصر مقامات الأولياء والقديسين على اختلافهم، والدعاة الصالحين من المسلمين ممن ضاقت بهم بلادهم. وفي مصر، يحتفل الناس بذكرى هؤلاء القديسين الأولياء والصالحين في مواسم مختلفة. فتختلط أعياد الأقباط بأعياد المسلمين بأعياد الفراعنة باحتفالات العرب، ويؤمها الناس من مختلف أنحاء العالم. أفليس لمصر بذلك فضل على سائر بلاد المسلمين الأخرى؟

ولأن الأزهر، تاريخاً وتكويناً وممارسة، عمل وبناء بشري، بينما مكة والمدينة، عمل إلهي وبناء روحي، فالأزهر هو المكان الذي تتمثل فيه فرق الإسلام كلها. فمن الفرق السنّية هناك، الشافعية والحنبلية والمالكية والحنفية إلى الاباضية. ومن فرق الشيعة هناك الإثنا عشرية والإسماعيلية والعلوية والدرزية. يصاحب ذلك تمثيل جغرافي لكل الدول الإسلامية، فتكون كل منها ممثلة في مندوب فيما قد يسمى بـ«مرجعية الإسلام». وفي داخل هذه «المرجعية»، هناك منابر للمنظمات والروابط الإسلامية المتعددة، التي تستمر في دعواتها كأصوات سياسية للدول المسيطرة عليها.

هذا هو مكان الحوار الطبيعي للفكر الديني بمختلف توجهاته، وللاجتهاد الفقهي الذي يصوغ الحضارة ويصون العقيدة ويهدي إلى الأقوم. ولعل في قول الرسول: «ما اجتمعت أمتي على ضلال» الدليل القاطع. فإن كان هناك اختلاف، فهو اختلاف الباحثين ودراسة المتأملين، ولا دخل للعامة فيه، حتى يصبح إجماعاً فيظهرونه للناس نبراساً ينير الطريق، واجتهاداً يحفظ للنفس نقاءها، وللإيمان طمأنينته، وللعلم نوره، وللمجتمع تطلعاته وأمنه.

ثم إن الأزهر بانفصاله عن «الدولة» المصرية وتمتعه بحصانة معنوية يسمحان له بأن يكتسب هويته الجامعة فلا يتأثر بمحيطه المباشر ولا تصادر منه دولة معينة دوره. إلّا أن السياسة الوحيدة التي يجب أن تحكمه هي جمع المسلمين على كلمة سواء من الناحية الفقهية فحسب، فلا ينزلق إلى مواجهة مطبعة أو كاتب أو حاكم أو قرار سياسي محلي.

وإذا كانت مكة رمز الوحي والقداسة فإن الأزهر يجب أن يصبح رمز الرسالة والخلافة الجماعية، رمز الاستمرار وتدبر المستقبل.

إن الأزهر الجامع والموحِّد يعيد للعرب أيضاً دورهم القيادي في محيطهم الإسلامي هذا الدور الذي خسروه عندما توقفت حرية الفقه والاجتهاد لا عندما فقدوا الاخلافة!

□ □ □

(١) حديث مذكور في «صحيح مسلم» - باب الفضائل.
(٢) الدكتور جمال حمدان - «مصر وعبقرية المكان» - القاهرة ١٩٨٧.
(٣) راجع المصدر الرقم (٢).
(٤) راجع كتاب:
The Revenge of God-The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World-Gilles Kepel- Polity Press - London 1994.
(٥) «تخليص الابريز في تلخيص باريز» - طبعة ١٩٩٢ - القاهرة.
(٦) راجع مقدمة ابن خلدون.
(٧) راجع المصدر الرقم (٢).
(٨) «العقد الفريد» لابن عبد ربه - الجزء الثاني.
(٩) «الإسلام والنظام العالمي الجديد» - محاضرة بالإنكليزية للدكتور عبد الله العروي، ألقيت في جامعة وريك البريطانية، في مؤتمر جمعية دراسات الشرق الأوسط - تموز ١٩٩٣.
(١٠) علي عبد الرازق - «الإسلام وأصول الحكم» - الكتاب الثالث - الخلافة والحكومة في التاريخ - طبعة ١٩٢٥، القاهرة.
(١١) «الخلافة والسلطة الدينية في رأي الشيخ محمد عبده» - مقالة في جريدة «السياسة» المصرية، العدد الصادر في ٦ تموز ١٩٢٥.
(١٢) Hamilton Gibb-Modern Trends in Islam - Oxford.



مفكرة الناقد

□ «عندما يقوم الأزهر بمصادرة كتاب مثلاً، لا يزيد ذلك عما تفعله الدولة عندما تصادر عملة زائفة، أو تحرم منطقة معينة لا يجوز التصوير فيها».

يوسف البدري[٢٣]



الدور والجسر

ما هو دور الأزهر إذا تحقق ذلك؟

قطعاً ليس الدور الذي يريده له يوسف البدري وأمثاله من الإسلاميين.

دور الأزهر، الأول والأساسي، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وأن يحقق اجماع الأمة في أمور دينها، وأن يصبح قول الأزهر هو القول الفصل في أمور الدين والمرجع الأوحد لها، أن تصبح فتواه نافذة. وأن يحقق كذلك أمر الشورى في الإسلام، وأن يتعاون المسلمون عبره على البر والتقوى، وأن يوكل أمر العقيدة إليه، ويترك أمر الناس للدولة. لأن الإسلام هو العقيدة، والدولة هي المجتمع.

ذلك أن الإسلام يتميز بالتسامح، وسعة صدر عقيدته للاجتهاد والمجتهدين. لقد اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم، أنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر في مائة وجه، ويحتمل الإيمان في وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر»[٢٤].

والجهاد في الإسلام، لم يكن دائماً جهاداً في سبيل العقيدة، بل كان جهاداً في سبيل السياسة. فحروب الخوارج مثلاً، وما وقع مع القرامطة وغيرهم، لم تكن حروباً مثيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة.

وإذا أنيط بالأزهر أمر العقيدة الدينية وأصبح مرجعيتها الوحيدة، تبقى المراجع الدينية القطرية في كل دولة، أي مناصب الإفتاء في الدول، هي فقط لتلبية حاجات الناس الآنية وخدمة مجتمعاتها المحلية وقضاياها الإنسانية. وسيقبل الناس هذا الأمر، وهم يذكرون أن في أيام الرسول لم يكن هناك مذاهب، بل أشخاص لهم اجتهاداتهم ونصيبهم من الآراء، لا أحد ينكر حقهم أو فضلهم فيها. وسيقبل المسلمون ذلك عندما يمارس الأزهر مرجعيته بمصداقية لا شكوك حولها، معتمدة على كتاب الله وسنّة رسوله. عندئذٍ يستطيع الأزهر أن يحاور الأديان الأخرى والجماعات الدينية المختلفة تحت شعار: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً» (سورة آل عمران، الآية ٦٤).

أما عمل الأزهر الاجتهادي، فيجب أن يكون مطابقاً لروح الإسلام، ومتماشياً مع متطلبات العصر. فيُخرج الإسلام من ضيق الكتب الصفراء التي كانت وليدة ظروف معينة في التاريخ الإسلامي وأدت غرضها في حينه. فيبعد الإسلام عن ثوب الكهنوت، والفكر الضيق، والإنغلاق الفكري الذي يتعارض مع وحي القرآن. ويتولى الأزهر مهمة سياسية واحدة فقط، هي الحفاظ على مصالح الإسلام والمسلمين أينما كانت، والتي هي إحدى القواعد المرسلة في الإسلام التي لا خلاف عليها. منها أن تعيد مرجعية الأزهر المسلمين المقيمين في أوروبا والغرب تحديداً، الذين هم داخل الجغرافيا العصرية ولكنهم خارج العصر فعلياً، تعيدهم إلى عصرهم اليوم مع الاحتفاظ بجغرافيتهم المختلفة وعدم المساس بمصالحهم الضيقة. فيعطي الإسلام مثلا بذلك، للنظام العالمي الجديد وهو ما زال في طور التأطير، وبعد سقوط العقائد كلها.

□ □ □

منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وعالم السياسة ينفصل تدريجياً عن عالم الدين، والذي كان رواد النهضة العربية منذ مطلع القرن حتى منتصفه أصحاب فضل فيه. ومع تقلص النفوذ الديني في الحياة السياسية العامة، وانحساره إلى حدود العائلة، بحيث لم يعد له تأثير مباشر على المجتمع ككل، وكأنه عبء ثقيل من مخلفات الماضي، تقدم العلم والتكنولوجيا إلى آفاق لا حصر لها. عند هذا المنعطف واجهت الأرثوذكسية الإسلامية، المحافظة تقليدياً، تحديها الكبير. وفشلت حركاتها الأصولية في أن تكون الجسر بين الحرب والسلام في نهايات القرن العشرين. وهو الجسر بين الديكتاتورية والحرية، الذي اسمه الديموقراطية.

من أجل ذلك، لا بد من فتح ملف فصل الدين عن السياسة، وفصل الإسلام عن النفط، حتى لا يبقى الإسلام مصادراً، بغض النظر عمّن صادره.

إن عملاً ثورياً من هذا النوع يدفع إلى البحث عن دولة ورجال، من النوع الذي عرف هارون الرشيد أن ينتقيه. وإلا ينسانا زمان الوصل في القرن الواحد والعشرين، حين لا تعود تنفع الذكرى. □

(١٣) راجع المصدر الرقم (٨).
(١٤) راجع المصدر الرقم (٧).
(١٥) أحمد علبي ـ «طه حسين» ـ رجل فكر وعصر» ـ بيروت ١٩٩٠.
(١٦) محمد عبد الله عنان ـ «تاريخ الجامع الأزهر» ـ القاهرة.
(١٧) راجع المصدر الرقم (١٥).
(١٨) راجع المصدر الرقم (١٦).
(١٩) محمد الورداني ـ «شاهد على دول وسلاطين ومذاهب» ـ «الحياة» ـ لندن ـ ١٠ أيار ١٩٩٣.
(٢٠) حسين أحمد أمين ـ «الأزهر الجامع والجامعة» ـ «الحياة» ـ لندن ـ ١٠ أيار ١٩٩٣.
(٢١) محمد أحمد خلف الله ـ المصدر السابق.
(٢٢) نجيب محفوظ ـ «أخبار الأدب» ـ القاهرة ـ ١٣ شباط ١٩٩٤.
(٢٣) جريدة «الحياة» (الأزهر الجامع والجامعة ـ شهادات) ١٠ أيار ١٩٩٣.
(٢٤) راجع المصدر الرقم (٩).



إيقاعات مألوفة

عاشور الطويبي
شاعر من ليبيا

■ إيقاعات هذاالعام مألوفة:
لأن السيدة لم تفقد نعومتها،
لأن الألوان تبدو أجمل قرب ظلالها،
لأن قطعة الفسيفساء الصغيرة في صبراتة
تبدو أكثر تألقاً حين تنحني الشمس قليلاً،
لأن الصياد لا يزال واقفاً أمام البحر ينتظر السمك،
لأننا ما زلنا نعد الأيام بأصابعنا،
ولأن هكذا تكون الأعوام العديمة الأهمية

الحصّاد يفرح بالأرض التي تلد،
الجمّال يطلق صوته بالغناء حين يستقبل الصحراء،
السائرون على الأرصفة يرفعون رؤوسهم حين تكون الطريق سهلة،
وأنا أدفع أمامي أحصنة الوقت المخادعة يوماً بعد يوم
وأحاور كل ما لا يطاق

الألم أجده في خفوت صوت الطفلة الباكية،
في التفاتة الحارس الخليلة،
في الرجل المحتضر يلاحق طائراً أسود،
في تدحرج كرة وحيدة

أستلّ من مصابيح المساءات الكئيبة
ضوءاً ناصعاً
أضمه إلى قلبي،
أعبر ويعبر آخرون
تنهض الوردة من جليد التعب
ينفلت النوم على هامش الوردة
ناعماً ودوداً
أراه يحمل ما تبقى من ليلنا ويرحل
كم مرة تمنيت لو بقي قليلاً ولم يذهب

لنتلُ آياتنا جهاراً
ولنصعد بأقدامنا هضبة العز
ولنقذف بهذه الكلمات الخاوية الجافة في الهواء
ولنشرب هذا البحر المالح نخباً لجنوننا المعلن
ولينتهِ العالم بعد ذلك. □



المجازر المعصومة

أخطاء وأخطاء في نصوص مقدسة

الصادق النيهوم

الفرق بين معنى [الخطأ] وبين معنى [الباطل]، أن أحدهما ظاهرة عابرة، تنجم عن نقص عابر في المعلومات. أما الآخر، فإنه تحريف عقائدي موجه عمداً ضد الإنسان ومجتمعه معاً. فإذا زعم أحد ما أن الأرض هي مركز الكون، فإن ذلك خطأ، يمكن إصلاحه بقليل من الحساب والصبر. أما إذا زعم، أن اليهود هم شعب الله المختار، فإن ذلك باطل لا هدف له سوى إغراق مجتمع الإنسان في حمام من الدم. إن تغييب هذه الحقيقة عن مناهج الدراسات الدينية، قد أدى إلى كارثة في عالم التوراة، وسوف يؤدي إلى كارثة أكبر في عالم القرآن.

فمنذ عصر التأسيس، كانت الكنيسة الكاثوليكية قد اعتمدت قول إنجيل متى على لسان السيد المسيح : [إلى أن تزول السماء والأرض، لا يزول حرف واحد، أو نقطة واحدة من الناموس] ٥ متى ١٩. وكان هذا المبدأ قد تطور على أيدي المفسرين إلى ركنين من أركان الشريعة :

الأول: إن كلمة [الناموس] تعني جميع كتب العهدين القديم والجديد، من سفر التكوين إلى رؤيا يوحنا اللاهوتي، وهو تفسير يخرج كثيراً عما عناه السيد المسيح الذي كان يشير بكلمة [الناموس] إلى شريعة موسى فقط، وليس إلى تراث اليهود كله.

الثاني: إن كتب العهدين القديم والجديد، تندرج تحت اسم [الكتاب المقدس]، لأنها وحي إلهي معصوم من الخطأ، ومعصوم من الباطل، وغير قابل للنقد أو للتصحيح أو للمناقشة.

وهنا، في هذه النقطة بالذات، ورطت الكنيسة نفسها في منطقة الرمال الناعمة التي ظلت تجاهد للخروج منها عبثاً، منذ ألف سنة على الأقل. فالقول بأن شريعة موسى معصومة من الباطل، فكرة صحيحة بالضرورة، ما دامت هذه الشريعة تدعو إلى خير الإنسان ومجتمعه معاً. أما الزعم بأن معلومات اليهود عن التاريخ والطب والفلك، علم إلهي معصوم من الخطأ، فهو ادعاء من شأنه أن يغلق الباب أمام مسيرة الحضارة إلى الأبد، أو ينسف الكتاب المقدس من داخله. إن الكنيسة تضع رأسها حيث تلتقي جميع السيوف، فتنهال عليها الضربات من كل جانب:

الضربة الأولى جاءت من الأصوليين الذين فوجئوا بوباء الطاعون يحصد ربع سكان أوروبا، عند منتصف القرن الرابع عشر. ولم يجدوا تعليلاً لهذه الكارثة، سوى أن [الرب ساخط على الساحرات اللائي يخرجن على هيئة قطط، أو يمتطين عصي المكانس، لكي يزنين مع الشيطان في حفلات ليلية صاخبة].

في البداية رفضت الكنيسة أن تشارك في هذا الهراء، مبدية شكوكاً عميقة تجاه جدية موضوع السحر. لكن الأصوليين ما لبثوا أن أرغموها على الانحياز إلى جانبهم، بموجب نصوص الكتاب المقدس نفسه، في استعراض واضح لمدى الخطأ الذي تورطت فيه الكنيسة، عندما اعتبرت حرفية النص، هي المرجع الوحيد لمعرفة الحق.

فالتوراة تعترف - نصا - بحقيقة السحر. وتورد في شأنه مقاطع مطولة وصريحة وغير قابلة للتأويل، منها مباراة موسى مع سحرة فرعون التي شملت مسخ العصي إلى حيات، وإغراق مصر في الدم والظلام والضفادع، بالإضافة إلى فلق البحر الأحمر في أكبر عملية سحرية في التاريخ. ومنها عجائب[1] النبي إيليا الذي سخر الغربان لكي [تأتيه بخبز ولحم صباحاً، وبخبز ولحم مساء] الملوك الأول/١٧. ثم أنزل صاعقة من السماء، أحرقت جميع كهنة بعل ملكارت. وحبس المطر عن مملكة آخاب بن عمري، ثم أحرق ماية من جنوده بإشارة من أصبعه، بعد أن أعاد الحياة إلى ابن امرأة من صيدا، بأن نفخ في فمه «قوة خفية». وفي النهاية صعد إيليا إلى السماء على متن عربة من نار، تجرها خيول من نار، متعمداً أن يترك عباءته لتلميذه أليشع الذي برع براعة خاصة في إحياء الموتى، حتى وهو ميت. فقد جاء في سفر الملوك الثاني أن الإسرائيليين طرحوا [رجلاً ميتاً في قبر أليشع، فلما مس عظامه، عاش وقام على رجليه] ١٣.

وبالطبع، فإن الكنيسة لم تأل جهداً في تفسير هذه الخوارق، باعتبارها «معجزات إلهية» وليست سحراً. لكن أحداً لم يكن في وسعه أن يتجاهل مدى السذاجة المتعمدة في اختيار مثل هذا التفسير. فالمعجزة الإلهية لا يشهدها فرد واحد أو جماعة، بل يشهدها جميع الناس في جميع العصور. هكذا مثل طلوع الشمس وسقوط المطر وخلق الإنسان ودوي البراكين ونمو الزرع ودوران الأفلاك. لأن شرط [الآية] هي أن تكون ظاهرة للعيان، فلا يقتصر وقوعها على زمن دون زمن، ولا تتوجه لخدمة شخص ضد آخر، ولا تكون مسخرة لشل العقل، بل لحفزه على إمعان النظر[2]. أما الخوارق التي تنسبها التوراة إلى أنبياء اليهود، فهي مجرد أساطير ملفقة، لا يمكن أن تولد أصلاً، إلا في ثقافة تؤمن بحقيقة السحر، وتعتقد أن الساحر لديه [قوة خفية] يستمدها بموجب حلف سري مع مخلوق شرير اسمه الشيطان.

لهذا السبب، فإن التوراة، رغم ولعها الشديد بقصص السحر، عادت فحرمت السحر نفسه، وجعلته جريمة عقوبتها الإعدام، في نصوص صريحة أخرى، منها قولها في سفر الخروج: [لا تدع ساحرة تعيش] ٢٢/١٩. وهو النص الذي شهره الأصوليون في وجه الكنيسة، مطالبين بتطبيقه تحت شعارات دينية منها: [هكذا قال الله]، ومنها [لا اجتهاد في النص]. وقد اضطرت الكنيسة بالفعل إلى الرضوخ لمشيئة الأصوليين، فاعتمدت المبدأ القائل بأن السحر هرطقة، فيما أعلن القديس توماس اكوينياس أن [الشيطان لديه القدرة على منح الساحر قوة خفية، تتيح له أن ينقلب إلى حيوان - ويطير في الهواء، ويجلب الأعاصير، وينشر الأوبئة].

خلال القرون الثلاثة التالية، كانت الكنيسة والكتاب المقدس مجرد سلاحين قاتلين في يد الأصوليين الذين افتتحوا حملة الإبادة ضد السحر، بحرق عشرات الآلاف من السيدات الطاعنات في السن، بحجة أن ضعفهن يجعلهن صيداً سهلاً للشيطان. وبعد ذلك امتدت عريضة الاتهام لكي تشمل كل مواطن، يرغب الأصوليون في قتله أو حبسه، لسبب أو لآخر. فتم القبض على قضاة وعمداء بلديات وذوي أملاك وحواة وقسس ورهبان، جرى إعدامهم غرقاً أو حرقاً،

لا نزال ننظر إلى كتاب الله بعين أعرابي مات منذ ألف سنة



بأعداد تجاوزت مئات الآلاف، في منطقة امتدت من شرق أوروبا إلى أراضي العالم الجديد في أميركا. وعندما انتهت المذبحة، وانحسرت موجة الرعب، كان الخراب ينشر جناحه على العالم المسيحي بأكمله. وكان الأصوليون قد شوهوا سمعة الدين إلى الأبد، وألحقوا بالكنيسة من الضرر، ما لم يكن في وسع الشيطان شخصياً أن يحققه. إن المبدأ القائل بأن [النص المقدس معصوم من الخطأ]، يثبت منذ أول تجربة، أنه مبدأ خاطىء وخاسر إلى ما لا نهاية، لكن الكنيسة لا تتعلم كثيراً من أول تجربة.

الضربة الثانية جاءت من علماء الفلك خلال القرن السادس عشر، عندما نشر كوبرنيق كتابه الشهير [حركة الأجرام السماوية] سنة ١٥٤٣. ففي هذا الكتاب أعلن كوبرنيق أن الشمس - وليس الأرض - هي مركز الكون الثابت الذي تدور حوله كل الكواكب في مسارات، تبدأ بعطارد ثم الزهرة والأرض والمريخ والمشتري، وتنتهي بزحل، وهو آخر الكواكب المعروفة حتى ذلك الوقت. ولم يكن من شأن هذه النظرية أن تزعج الكنيسة في شيء، لولا مبدأ [عصمة النص المقدس من الخطأ] الذي كان قد ورطها في حرب أبدية ضد كل فكرة جديدة، حتى إذا لم تكن ذات علاقة بالدين أصلاً.

فالقول بأن الشمس ثابتة، لا يخالف فرائض الدين، بل يخالف نظرية بطليموس التي تبناها مؤلفو[٣] التوراة في نصوص منها سفر يشوع، حيث يعلن الإصحاح العاشر، في سياق المعركة بين الإسرائيليين وبين الأموريين حول مدينة جبعون: أن الشمس كادت أن تغرب قبل انتهاء المعركة، فقام يشوع وأمرها بالانتظار قائلاً: [يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر دُم على وادي أيلون. فدامت الشمس، ووقف القمر، حتى انتقم الشعب من أعدائه] ١٠/١٣.

دفاعاً عن مثل هذه النصوص المريبة، اضطرت الكنيسة أن تقف ضد رواد علم الفلك الحديث من كوبرنيق إلى جاليليو وكبلر الذي كانت قد اعتقلت والدته خلال حربها الخاسرة ضد السحر. وفي هذه المرة أيضاً خسرت الكنيسة والكتاب المقدس. وأثبت مبدأ [عصمة النص]، في ثاني تجربة، أنه مبدأ خاطىء، لا طائل من ورائه سوى الزج بالدين في الموقع الخاسر إلى الأبد. لكن الكنيسة لم تستوعب الدرس في هذه المرة أيضاً.

الضربة الثالثة جاءت مفاجئة، وفي موقع حساس جداً. فقد تقدم العالم البريطاني داروين، عند منتصف القرن التاسع عشر، بتفسير جديد لمسيرة الخلق، لا يختلف عن رواية التوراة فحسب، بل يناقضها نصاً وروحاً:

فالتوراة تقول إن الأحياء خلقت أجناساً منفصلة [فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها، والبهائم كأجناسها، وجميع دبابات الأرض كأجناسها] تكوين ١/٢٥. وداروين يقول إن الأحياء تطورت عن أصل واحد، بموجب قانون الانتخاب الطبيعي.

والتوراة تفسح للإنسان موقع الصدارة في سلم الخلق معلنة أن الله خلق [الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم] تكوين ١/٢٨. وداروين ينكر هذا الموقع الخاص، ويؤكد أن الإنسان ليس على صورة الله، بل يشترك مع القرود في أصل واحد.

والتوراة تقول إن عملية الخلق بأسرها قد تمت في ستة أيام فقط. [فأُكملت السموات والأرض وكل جندها، وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل] تكوين ٢/٢. أما داروين فيعلن أن تطور المخلوقات قد استغرق ملايين السنين، وأن بعض فصائل الإنسان المنتصب القامة كانت تجوب الأرض منذ مليون سنة على الأقل.

أمام هذا التناقض الحاد، لم يكن في وسع الكنيسة سوى أن تختار بين موقعين. فإما أن تتعلم لغة العصر، وتعترف بضرورة الفصل بين الشريعة وبين التراث، معلنة التوبة عن مبدأ [عصمة النص من الخطأ]. وإما أن تنحاز إلى الجبهة الخاسرة، وتضع ثقتها في أساطير قبيلة من البدو العبرانيين الذين لم يعرفوا أصلاً سوى لغة الأساطير. وللأسف، فقد اتخذت الكنيسة القرار الخاطىء، وعمدت إلى إعادة تفسير النص بوسائل الرمز والتورية، آملة أن تجد حلاً وسطاً، بتسخير ألاعيب اللغة في التحايل على حقائق العلم. فأصبح [آدم] مجرد رمز إلى الجنس البشري. وتحولت قصة الخلق في التوراة إلى نص شعري، يعمل المفسرون عبثاً على تطويعه لكي يطابق مبدأ التطور. وقبل أن يكتشف أحد أبعاد هذا التدبير، كان الكتاب المقدس قد تحول إلى رموز قابلة للتأويل إلى ما لا نهاية، وكانت الكنيسة قد تلقت من الضربات الموجعة، ما جعلها في حاجة إلى رصاصة الرحمة.

هذه الرصاصة أطلقها علماء التاريخ القديم، بعد أن نجحوا في فك رموز اللغات المسمارية، وتفرغوا لقراءة تاريخ الشرق الأوسط، كما سجلته النقوش والألواح في مصر وبابل وآشور، خلال سلسلة من المنجزات العلمية الباهرة التي كانت قد بدأت منذ مطلع القرن التاسع عشر على يد العالم الفرنسي جان فرنسوا شامبليون.

قبل ذلك - وطوال ألفي سنة على الأقل - كانت التوراة هي المصدر الوحيد لتاريخ الحضارات في الشرق القديم. وكان اليهود قد كتبوا هذا التاريخ من منظورهم الخاص، بحيث بدت مسيرة الحضارة بأسرها، مجرد حدث جانبي على هامش ملحمة الشعب المختار، فلم يكن ثمة من يعرف شيئاً عن

(١) راجع: «السحر في التوراة والعهد القديم»، شفيق مقار.

(٢) هذا هو معنى [المعجزة الإلهية] كما حدده القرآن خلال المناظرة بين الملك وبين النبي إبراهيم. إذ جاء في سورة البقرة: [ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت. قال أنا أحيي وأميت. قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب. فبهت الذي كفر] (الآية ٢٥٨). فالآيات الإلهية هي ظواهر الحياة والموت، وظواهر الكون الأبدية، وليست حيل الحواة والسحرة.

(٣) لم يشأ المؤلف المسلم أن يتنازل عن حصته في هذه القصة المثيرة، فأوردها الطبري في تفسيره، ورواها الصاوي قائلاً إن يشوع [سأل الشمس أن تقف والقمر أن يعتم حتى ينتقم من أعداء الله قبل دخول السبت، فردت عليه الشمس، وزيد في النهار ساعة حتى قتلهم أجمعين].

(٤) راجع قول القرآن: [وحشر لسليمان جنوده من الجن والأنس والطير فهم يوزعون. حتى إذا أتوا على واد النمل، قالت نملة، يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون. فتبسم ضاحكاً من قولها] (سورة النمل، الآيات ١٧ - ١٩).

أحداث الفترة الواقعة بين بناء الأهرام وبين غارة الإسكندر على الشرق، سوى ما رواه مؤلفوا التوراة الذين منحوا أنفسهم حقاً إلهياً لكتابة تاريخ العالم من وجهة نظر قبيلة. وفي هذه الصيغة الخاصة، اكتشف علماء التاريخ القديم، أن التوراة التي تعتبرها الكنيسة كتاباً سماوياً يبشر بعقيدة التوحيد، ليست في الواقع سوى مجموعات من النصوص المنقولة حرفياً عن الحضارات الوثنية في مصر وبابل، ابتداء من قصص الخلق والطوفان، إلى قصة موسى، والوصايا العشر المترجمة بالعبرية عن أصول مصرية وعن شريعة حورابي.

في أعقاب هذا الكشف الفاضح، لم يعد أمام الكنيسة ثمة خيار آخر، سوى أن تنسحب من المعركة، مبدية زهداً طارئاً في شؤون الحياة العامة، بحجة أن مهمتها ليست دنيوية. أما مشكلة التناقض الظاهر بين أقوال الكتاب المقدس وبين نتائج العلم الحديث، فقد اهتدت الكنيسة إلى حلها، بموجب مبدأ جديد مؤداه: [إن النص الديني لا يمكن أن يتعارض مع النص العلمي، لأن كليهما لديه ما يقوله بطريقته الخاصة]. وهو كلام كبير يليق بالمناسبة، لكنه لا يعني شيئاً، لأن الكنيسة في الواقع لم تعد تملك شيئاً تقوله: لقد كانت الخسارة شاملة، وغير قابلة للتعويض.

فالزعم بأن معلومات النص المقدس هي علم إلهي معصوم من الخطأ، هو ادعاء لا يقول به النص المقدس نفسه، ولا طائل من ورائه سوى الزج بالدين في معركة أبدية ضد مسيرة العلم التجريبي التي انطلقت أساساً من قاعدتين موجهتين ضد قدسية المعرفة بالذات:

القاعدة الأولى: إن المعرفة ليست أبدية، بل خاضعة للنقد والتنقيح والتبديل، دائماً، ومن دون انقطاع.

القاعدة الثانية، إن المعرفة الصحيحة، هي التي يمكن تكرارها بالتجربة، في أي وقت، وتحت جميع الظروف.

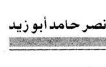
وبموجب هاتين القاعدتين، لم يعد ثمة شيء اسمه [علم إلهي معصوم من الخطأ]. ولم تعد المعرفة النظرية نفسها سوى اقتراح معروض للنظر فيه، لا يرقى إلى مستوى اليقين، ولا يدخل سجل المعارف العامة، إلا إذا ثبت بالمشاهدة أو التجربة. فإذا أعلن النص المقدس مثلاً [أن الرب خلق السموات والأرض في ستة أيام، أو أن الشهب ترجم الشياطين، أو أن موسى فلق البحر بضربة من عصاه]، فإن ذلك لا يعني أن هذه المقولات معارف مقدسة، ولا يمنحها صفة العلم، ولا يجعلها فوق مستوى النقد والتصحيح، إلا في ثقافة شفوية لم تدخل عصر العلم التجريبي، ولا تستحق بالتالي لقب [ثقافة] أصلاً. لقد تلقى مفسرو التوراة درساً صعباً قبل أن يدركوا هذه الحقيقة. وبقي الدور الآن على مفسري القرآن.

فالقرآن أيضاً يعترف صراحة بحقيقة السحر والجن والشياطين. ويلخص مقاطع مطولة من متن التوراة، تبدأ بخلق العالم في ستة أيام، وتنتهي بدخول الإسرائيليين إلى «أرض الميعاد»، وتأسيس مملكة سليمان الذي كا يسيطر على مسارات الرياح، ويكلم الطير، ويفهم لغة النملة[1]. وهي مقاطع لا يمكن أن تدخل في باب العلم أو التاريخ. ولا يستقيم تفسيرها إلا باعتبارها تسجيلاً لأقوال التوراة نفسها. لكن المفسر المسلم لا يعالجها من هذه الزاوية، بل يتوجه لتأويلها بشتى حيل اللغة، مبدياً ميلاً انتحارياً خطراً، لارتكاب الغلطة التي قادت مفسر التوراة إلى المذبح. إننا في حاجة إلى تصحيح هذا المسار.

فالقرآن ليس مرجعاً لأحداث التاريخ. وليس سجلاً لتجارب العلم والمعرفة. إنه دستور تشريعي، يعتمد مبدأ الجزاء بقدر العمل، لكي يضمن حق الفرد والمجتمع في حياة يسودها العدل والرخاء. وهو ـ من هذا المنظور ـ دستور محرر من الباطل، يختلف عن أي دستور تشريعي آخر، في براءته من كل انحياز عرقي أو عقائدي، وفي منهجه المثالي الداعي إلى تقديم الرحمة على المصلحة. أو كما قال القرآن نصاً: [وإنه لكتاب عزيز. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد] (سورة فصلت، الآيتان ٤٠ ـ ٤١).

أما الزعم بأن القرآن كتاب علم وتاريخ، فإنه ادعاء مريب لا يقول به القرآن نفسه. ولا يمكن تمريره إلا في ثقافة لا تميز بين منهج العلم التجريبي القائم على المشاهدة والتجربة، وبين منهج الخرافة القائم على الخداع الشفوي مثل «علم» تفسير الأحلام، وضرب الرمل، وتسخير ملوك الجن في خدمة المشعوذين. والواقع أن التخلف المريع الذي تعايشه ثقافتنا العربية حالياً، قد لا يعكسه شيء أكثر وضوحاً من منهجنا الأسطوري في تفسير نصوص القرآن.

فنحن لا نزال ننظر إلى كتاب الله بعين أعرابي ميت منذ ألف سنة. ولا نزال نتكلم بلسانه، ونردد في كتبنا وإذاعاتنا ـ ونعلّم أطفالنا ـ كل ما دار في رأس ذلك الأعرابي الجاهل من أساطير، ابتداء من حبس يأجوج ومأجوج وراء سور من الحديد، إلى فلق البحر، وحوار الشيطان مع آدم، وخروج يونس من بطن الحوت، وتسخير عفاريت الجن في خدمة سليمان. وهي قصص رواها القرآن عن التوراة، وسماها [قصصاً]. لكن منهجنا في التفسير، يمضي أبعد مما أراد الله، مصراً على أنها أحداث تاريخية، وقعت بالفعل في المكان والزمان المحددين. لأنه منهج أسطوري، لا يهمه منطق العقل، ولا يراعي شروط العلم التجريبي، ولا يواجه التحدي الذي واجهته الكنيسة، بسبب الحماية الحكومية التي يتمتع بها الفكر اللاهوتي في كل بلد عربي على حدة. □


نصر حامد أبو زيد

الأرثوذكسية

عندما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدس

من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ على الباحث في فكر محمد أركون أن يتوقف عند أحد جوانبه دون أن يجد نفسه منخرطاً في تحليل الجوانب الأخرى. وإذا كنا سنضطر في هذه المساحة الضيّقة إلى التوقف عند محاولته الهامة لبحث خصوصية اللغة الدينية، فإننا لا نستطيع أن نناقش هذه المحاولة بمعزل عن سياق الجوانب الأخرى لمشروعه الفكري المتعدد الجوانب والمركب من طبقات ـ أو طوابق ـ يصعب الفصل بينها. إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من مسلّمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل اللحظي والتاريخي والنسبي ـ الاجتماعي إن شئنا الدقة ـ إلى مجال «المطلق» و«المتعالي» و«الأزلي». وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل «آليات» تلك اللغة، والتي تمكّنها من إحداث هذا التحول. وهذا التحليل قد يفضي في النهاية ـ بذلك يحلم أركون ـ إلى تأسيس «ألسنيات» خاصة بتلك اللغة، وإلى طرح مفهوم جديد للتيولوجيا.

ندرك على الفور ودون حاجة إلى إثبات أن المشروع الفكري لأركون مشروع ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة. وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوضعية الاستشراقية، فالمستشرق يدرس الإسلام بوصفه موضوعاً متخارجاً عنه، موضوعاً قابلاً للفحص والقياس والوصف



لماذا يفزع الخطاب الإسلامي من علم الاجتماع وعلم الإنسان وعلم الألسنيات؟

بحيادية تامة. هذا بالطبع إذا استبعدنا بعض الدراسات الاستشراقية الممالئة والمنافقة لتحقيق مصالح ومنافع مادية أو سياسية على حساب العلم والمعرفة. المستشرق «الموضوعي» بالمعنى الوضعي السالف لا ينخرط انخراطاً علمياً نقدياً في تحرير المشكلات، بل يكتفي بالوصف الخارجي المحايد، تاركاً الانخراط للمسلمين أنفسهم وذلك على أساس أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم هم. منهج أركون يتنكر لهذه الموضوعية «الباردة» بل ويدينها من منظور أن توهّم الفصل بين الباحث وموضوعه هو وهم «كاذب» يسعى إلى إخفاء الجانب الأيديولوجي في الخطاب الاستشراقي[١].

لكن موقف أركون النقدي من الخطاب الاستشراقي لا يضعه في خانة الخطاب الإسلامي الشائع والمنتشر والمسيطر، لأن هذا الأخير يمثل في علاقته بالتراث الإسلامي الكلاسيكي «الصدى» الخافت والضعيف. إنه يعيد إنتاج الجانب «الأرثوذكسي» في هذا التراث عن طريق «التكرار» و«الانتقاء» النفعي الخالص دون قدرة على ممارسة «الحيوية» التي كان يتمتع بها التراث حتى في صيغته الأرثوذكسية الجامدة. لعل هذا هو الفارق الواضح الملموس بين «رسالة التوحيد» لمحمد عبده مثلاً وبين كتابات أبي حامد الغزالي، ولعلنا نضيف من جانبنا أن هذا الفارق يتضح بجلاء بين «الغزالي» أشعري القرن الخامس الهجري وتسامحه وبين «الغزالي» في القرن الخامس عشر - الشيخ محمد - وسعيه الدائم لاغتيال الخصوم فكرياً وعقلياً[٢].

وإذا كان الخطاب الإسلامي المسيطر في علاقته بالتراث يمثل ضعفاً وتهافتاً، فإنه في بُعده السياسي يمثل قوّة على الحشد و«التجييش» في مواجهة الأطماع الاستعمارية والإمبريالية من جهة، وفي مواجهة عجز الأنظمة السياسية العسكرية أو التقليدية - ذات المظهر العلماني الشكلي - عن إحداث «تنمية» حقيقية في المجتمعات العربية الإسلامية من جهة أخرى. لكن ليس معنى هذه القدرة على الحشد والتجييش امتلاك هذا الخطاب للسلامة المعرفية والصحة الإبستمولوجية. إنه خطاب أيديولوجي يستخدم الإسلام «أداة» سياسية مستغلاً حالة العجز المشار إليها، والتي جعلت الإسلام بالنسبة إلى المسلمين «الملاذ» أو «الملجأ» الذي يسوّر ذاتيتهم ويمثل حائط «الحماية» من كل الأخطار[٣].

هذا الخطاب الأيديولوجي يفتقد الأساس الفكري للفهم العلمي، ويُضحّي بالنقد الحر - الخلاق والمبدع - لحساب الاستهلاك الأيديولوجي[٤]. وأكثر من ذلك فإنه يمثل خطراً فعلياً على كل خطاب نقدي يسعى للفهم والاستبصار، وللمساهمة في وضع الفكر الديني في قلب التطورات العلمية الراهنة للوعي الإنساني. إنه باختصار خطاب يمثل خيانة للتاريخ لأنه يكتفي بتقديم عملية تعويض «سيميائي» من الوجود السياسي الهش للواقع الإسلامي[٥].

وإذا كان خطاب الاستشراق يكتفي بالوصف «المحايد» المغلّف بادعاء «الموضوعية» فإن الخطاب الإسلامي يعاني من إشكالية أخرى، تلك هي تمسّكه بآليات الفهم والتحليل الكلاسيكيين. وهو ما يجعله معادياً - لا مجرد ناقد فحسب - للخطاب الاستشراقي ولمنهجه الفيللوجي وتحليله التاريخاني. وهذا العداء غالباً ما يعبّر عن نفسه في صيغة تعارضات يضعها بين «الإسلام» وبين الديانتين الكتابيتين الأخريين: المسيحية واليهودية. وعن طريق هذه التعارضات يصبح فهم «الإسلام» من حق «المسلم» وحده دون غيره من البشر. لكن للخطاب الاستشراقي مسؤوليته التي شارك بها في صياغة هذا التعارض، وذلك حين يرفض الانخراط في مناقشة إشكاليات الوضع الإسلامي، مكتفياً بدور الواصف.

وعي زائف

يقدم أركون مشروعه الفكري على أساس أنه مشروع يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الأيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يسعى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي. وتتحدد ملامح المشروع أساساً من خلال وعي الباحث بأنه ولد في مجتمع مسلم، ورغم أنه يحيا ويمارس إنتاجه الفكري في مجتمع غير مسلم (فرنسا) فإنه - على خلاف الموقف

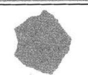
الاستشراقي ـ يحيا «تضامناً تاريخياً مع هذا المجتمع». لكن هذا التضامن التاريخي لا يعني «الانحياز» الأعمى إلى موقف الخطاب الإسلامي السائد والمسيطر، فالتضامن التاريخي لأركون يتمثل في تبني «طريق التفكير الحر والكامل (بحسب أفضل طرق الاجتهاد) في شروط وجود مجتمعات الكتاب»(٦).

نحن إذاً أمام باحث يعي أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر، الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر «من مجتمعات الكتاب»، وهي إشارة ذكية إلى الثقافة الأوروبية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون. وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي، وللإسلام كدين، في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق عليه مصطلح «مجتمعات الكتاب». الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الإبستيمي ممثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره. ووعي أركون لهذا الشرط، واستثماره لكل إمكانات المعرفة الممكنة، هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي السائد فصلاً يصل إلى حد التميّز الكامل.

في رده على بعض الاعتراضات التي قيلت تعقيباً على إلقائه لبحث «العجيب الخلّاب في القرآن» يحدد أركون إحدى مهام مشروعه الفكري في مكافحة الاستخدام الأيديولوجي للدين. يقول: «أبذل جهوداً عديدة لمكافحة الاستخدامات الأيديولوجية المحتدمة اليوم في البلدان الإسلامية. وأقصد بذلك الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين (...) إن كل دراستي التحليلية وكل جهودي تهدف إلى شق الطريق وتأمين شروط إمكان وجود فكر إسلامي، نقدي وحر. وأقصد بذلك الفكر الذي يطارد كل الاستخدامات الأيديولوجية داخل الفكر الديني الذي يريد أن يكون منفتحاً وحراً. والآن ربما لم أكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه لأني أعرف بسبب ممارستي لعلم الألسنيات أنه ليس هناك خطاب بريء. بالطبع يمكنك استخلاص بعض الترضيات الضمنية مما أقوله وأكتبه، ولكني مستعد لإدانة المسلمات الأيديولوجية التي تستطيع اكتشافها في بحوثي، ومستعد لإخلائها من أجل التوصل إلى الهدف الأساسي الذي أبتغيه: أي تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام بصفته ديناً من الاستخدامات الأيديولوجية التي تعرّض لها في الماضي، والتي هي ملتهبة الآن كما تعرفون في البلدان الإسلامية»(٧).

من الواضح في هذه الإجابة أمران: الأمر الأول: أن أركون لا ينكر تموضعه «داخل» الفكر الإسلامي، ويعترف في الوقت نفسه أن هذا التموضع يتطلب «بعض الترضيات الضمنية». الأمر الثاني: إنكاره التام لوجود «قصد» أيديولوجي في كتاباته. قد يكون هناك نوع من التقصير، لكنه يبدي استعداده التام للتنازل عن أية أفكار أو أطروحات تنكشف له أيديولوجيتها. لكن أليست هذه «الترضيات الضمنية» التي يعترف بها أركون نابعة من وجود أسبقيات فكرية ذات طابع أيديولوجي ما متجذر في قلب الوجود الاجتماعي التاريخي؟ هذا سؤال لا يمكن تجاهله في مناقشة مشروع أركون الفكري، خاصة في تردّده ـ كما سنشير فيما بعد ـ بين الحفاظ على «التيولوجيا» وبين التخلّص منها من أجل تأسيس «الوعي العلمي».

فهم الإسلام من حق «المسلم» وحده دون غيره من البشر؟!



ومع ذلك لا يمكن أن نتجاهل الشجاعة الفكرية لأركون حين يعترف بوجود هذه الترضيات الضمنية. وهذه الشجاعة عينها هي الضمان والحماية من وقوع المفكر في «التورطات» الأيديولوجية، وهي التي تميز خطاب أركون عن مجمل الخطاب الإسلامي. وبعبارة أخرى نقول إن هذه الشجاعة هي التي تبرز جانب «النقد الحر» في خطاب أركون. إنها شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة ـ والمعرفة المحايدة ـ لا وجود لها. إن الترضيات التي يعترف بها أركون ـ رغم أنها ضمنية ومضمرة ـ تفقد بهذا «الإعلان» أو «الاعتراف» قدرتها على أن تمثل خطراً على بنية الخطاب، كما هو الأمر في نمطي الخطاب اللذين لا يكفّ أركون عن توجيه سهام نقده إليهما: الاستشراقي والإسلامي الكلاسيكي والراهن على السواء.

هذه الترضيات في الحقيقة هي نتيجة طبيعية لموقف «التضامن» مع المجتمع الذي ولد فيه المفكر كما سبقت الإشارة. وإذا كان «التضامن» يتطلب بعض الترضيات فما ذلك إلا لأن الفكر ظاهرة تاريخية اجتماعية. ووعي المفكر لانخراطه التاريخي ورهاناته الاجتماعية هو الوعي الضامن لعدم تحوّل «الترضيات» إلى أيديولوجيا، أي إلى وعي زائف، وخطاب مزيّف.

ينطلق مشروع أركون إذاً من موقف «تضامن» مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من «هوية» الباحث. وهذا التضامن تحديداً هو الذي يحدد مستويات مشروعه الفكري، المكون من ثلاث طبقات أو مستويات:

المستوى الأول هو المستوى النقدي، على أساس أن «النقد» شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفياً. يبدأ أركون مشروعه بنقد الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي معاً، وهذا النقد يتضمن نقد مشروع «التنوير» العربي، من حيث



إنه مشروع اعتمد بصفة أساسية على العقلانية الوضعية الأوروبية التي يوجه إليها أركون نقداً قاسياً من منظور المنهجية العلمية المعاصرة، تلك المنهجية التي لا تضع العلاقة بين العقلي والأسطوري على مستوى التضاد والتناقض كما هو الحال في عقلانية النهضة الأوروبية[٨].

المستوى الثاني من مستويات المشروع الفكري لأركون التوجه إلى نقد الماضي والتراث. وإذا كان الهدف من نقد الخطابات السابقة نزع قناع الأيديولوجيا عن كل واحد منها، فإن قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعته في «التاريخ» بعد أن أدت سيادة «الأرثوذكسية» إلى دمج التاريخي الاجتماعي في «المقدس» وتحويله إلى «وحي». إنها قراءة «تفكيكية» تكتشف تعدديته التي حاولت «الأرثوذكسية» تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها. هذا التراث ينتظم في الواقع ثلاثة تراثات لكل منها أرثوذكسيته الخاصة، فهناك التراث السُّني والتراث الشيعي والتراث الخارجي (نسبة إلى الخوارج). ومن اللافت هنا أن أركون يدمج التراث المعتزلي في دائرة التراث السُّني، وهو إدماج يصادر حقه في أن يكون تراثاً مستقلاً كالتراث الخارجي. ولا تفسير لهذا الدمج - والاستبعاد - إلا أن أركون يتعامل مع التراث من منظور «التراث الحي»، أي التراث الذي ما زالت له امتداداته المجتمعية، ولعل اندراج التراث الاعتزالي الفكري في التراث الشيعي الزيدي - وهو تراث حي - هو الذي سوّغ لأركون عملية الإدماج تلك. وعلى أية حال يبدو حضور التراث المعتزلي في كتابات أركون - المترجم منها بالعربية بصفة خاصة - شاحباً، فضلاً عن أن قراءة أركون لبعض أطروحاته تعد قراءة إسقاطية إلى حد كبير[٩].

المستوى الثالث بعد نقد التراث هو المحاولة الجسورة لقراءة الوحي/ القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة الإسقاطية التي استمرت قروناً وقروناً في الفكر الإسلامي والمستمرة حتى الآن. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقي الأصلية «حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، دون إسقاط مفهوم العقل، أو الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية. . . إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوّن النص»[١٠]. وكما أن القراءة التزامنية تمثل نقيضاً للقراءة الإسقاطية، فإنها تمثل من جهة أخرى نقيضاً للقراءة التجزيئية، وذلك من حيث هي - التزامنية - قراءة «كلية» تنظر إلى القرآن في كليته. لكن هذه القراءة تحتاج لكي تتحقق إلى ضرورة اختراق التراكمات الدلالية والسيميائية التي أنتجتها القراءات التراثية، وكذلك القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي. أي أنها تحتاج إلى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث إلى اكتشاف «آليات» اللغة الدينية وطرائق اشتغالها[١١].

هذا المشروع المتعدد المستويات ليس مشروعاً ناجزاً، بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي، ولذلك يحتاج إلى جهود كثير من الباحثين. ولصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يبدو أن أركون حريص على الحفر في جميع الاتجاهات والمجالات، تاركاً مهمة التعمق لجهود باحثين آخرين يمكن أن يجذبهم المشروع. من هنا تأتي صعوبة الحكم على المشروع حكماً نقدياً نهائياً، لأن ما يقدمه أركون هو كالهيكل العام والخطوط الرئيسية. وهناك دعوة مفتوحة للباحثين والدارسين إلى المشاركة في المشروع وإغنائه وإخصابه بالإضافة أو الحذف، أي بالنقد الحر الخلاق. يقول أركون: «إن مشروعي العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية - بالمعنى الفلسفي للكلمة - لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل. لهذا السبب فإني أرجو من القارئ ألا يطلق حكمه على كل كتاب منفصلاً على حدة، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلاً»[١٢].

والأسئلة التي يثيرها هذا المشروع كثيرة، والإشكاليات التي يواجهها لا حصر لها، فكيف يمكن على سبيل المثال ممارسة فكر نقدي حر من داخل «الفكر الإسلامي» بتاريخ تورطاته الأيديولوجية الطويل منذ لحظة اكتمال الوحي؟ وأي طاقة يحتاجها الفكر للخروج من هذه الورطات التي لم يكد ينجو



(١) أنظر على سبيل المثال: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٥٢ - ٥٣.
(٢) أنظر المصدر السابق، ص ٣٤ - ٣٥.
(٣) أنظر: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٤٥ . . وأيضاً: تاريخية الفكر (سبق ذكره)، ص ١١٥ - ١١٦.
(٤) الفكر الإسلامي (سبق ذكره)، ص ٢٤٦.
(٥) السابق، ص ٢٥٩.
(٦) السابق، ص ٢٧٧.
(٧) السابق، ص ٢٢٩.

منها اتجاه أو مفكر، بما في ذلك الفكر العقلاني النقدي الحر الممثل في التيار الاعتزالي والفلسفة الرشدية؟ وإلى أي حد يمكن للقراءة التفكيكية أن تساعد في عملية الاختراق، اختراق تلك الحجب الأيديولوجية، وصولاً إلى قراءة النص الأصلي قراءة تزامنية كلية؟! وهل هذه الرحلة العلمية ـ التي تعتمد منهج التحليل الأركيولوجي ـ قادرة على تحقيق تلك الغايات؟ أو بعبارة أخرى هل تلك الغايات مشروعة معرفياً؟ وهل يمكن للباحث ـ أي باحث ـ أن يتجاوز طبقات التراكم الدلالي والسيميائي الكثيفة لكي يصل إلى المعنى السيميائي «الأصلي»؟ وهل ثمة وجود فعلي لهذا المعنى «الأصلي»؟

السلاح الجاهز

تلك كلها أسئلة يثيرها مشروع أركون، وكلها أسئلة مشروعة وحرجة، خاصة في إطار مستوى الوعي الذي يتحرك فيه الخطاب الإسلامي الذي يسعى أركون لتنشيطه بالنقد الحر. إنه خطاب حريص أشد الحرص على طابعه الكلاسيكي، خطاب يتمسك بلغة تحليل وأدوات فهم متخلفة عن لغة العلوم المعاصرة في الوعي الغربي، وهذا التعارض بين اللغات هو منشأ سوء الفهم وسوء التقدير الذي يعوق أي محاولة للبحث النقدي الحر. ومما يساعد على تعقيد الموقف ـ بالنسبة إلى أي خطاب علمي ـ هو طبيعة التناقض الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وهو تناقض يكرّس هيمنة الخطاب الإسلامي المدرسي.

لا تعني قدرة الخطاب الإسلامي على التجييش ضد الاستعمار، سلامته معرفياً

يعيش العالم الإسلامي لحظتين متناقضتين تؤديان إلى حالة من الشيزوفرانيا الاجتماعية والفكرية: لحظة التقدم المادي التكنولوجي التي أنتجها الوعي الأوروبي، وهي لحظة يحيا فيها الإنسان المسلم بكل كيانه، وبكل تفاصيل حياته اليومية، واللحظة الأخرى لحظة الوعي الديني، وهو وعي لم يتطور تطوراً جذرياً منذ القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي. وهذا التناقض بين اللحظتين هو الذي يجعل الطبيب المسلم قادراً على ممارسة العمل في عمليات التخصيب في أنابيب الاختبار دون أن تتطور رؤيته إلى نفسه وإلى الواقع بحكم هذا التطور العلمي الذي يمارسه. إنه قادر على الفصل بين الممارسة العلمية داخل المعمل وبين الاندماج في الوعي الأسطوري خارجه.

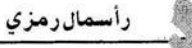
هذا الموقف المعقد اجتماعياً وفكرياً يزرع في اللاوعي الجمعي حالة من الخوف من تطبيق مناهج الدرس العلمي في تطوراتها المعاصرة على مجال الفكر الديني. هناك دائماً ذلك الذعر على الحساسية الدينية من أن يصيبها ضرر الامّحاء والزوال إذا اقترب منها أحد بمناهج علمية غير مألوفة بالنسبة إلى الخطاب المدرسي. إن الانخراط التام في ممارسة العلم قد يؤدي إلى «إلغاء» حقيقة الوحي والرسالة السماوية، هكذا يعتقد الناس، خاصة إذا تم تناول مسألة الوحي والدين تناولاً علمياً يتجاوز حدود الأطروحات الأيديولوجية الأثيرة جداً على قلب الفكر الديني الكلاسيكي. هكذا ينشأ «التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الإصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى»(١٣).

هذا الموقف الإبستيمي حاضر بدرجة أو بأخرى في قلب مشروع «الفكر النقدي الحر»، حاضر فيه بالسلب كما هو حاضر بالإيجاب. وقد أشرنا إلى حضوره الإيجابي من حيث هو موضوع للنقد وكشف قناع الأيديولوجيا عنه، فهو حاضر إيجابياً من حيث هو نقيض ممدد فوق مائدة التشريح النقدي. لكن هذا الحضور الإيجابي ليس كل القصة، فللحضور وجهه السلبي المتمثل في كونه يتحول إلى قوة «قمع» داخل بنية الخطاب النقدي الحر، بمعنى أنه يمثل نوعاً من «الرقابة» الداخلية التي يمارسها الخطاب على نفسه. ورغم أن الخطاب النقدي الحر يحاول اختراق مساحات «اللا مفكر فيه» و«غير المسموح التفكير فيه»، أي رغم أنه يحاول اختراق جميع الأسوار المفروضة فثمة أسوار لا يسمح لنفسه باختراقها.

ورغم أن أركون يدرك جيداً «عدم التعارض» بين تطبيق المناهج العلمية في دراسة الإسلام وتراثه وبين «العقيدة» نفسها، من حيث هي قوة روحية محرّكة وفاعلة، فإن هذا الوضع «الإبستيمي» المشار إليه في الواقع الإسلامي يجعله دائماً في حالة «حذر». هذا «الحذر» ناشيء عن رغبة عميقة في الوصول إلى عقل القاريء العربي المسلم وقلبه، دون التضحية في سبيل ذلك بالدقة المنهجية والصرامة المعرفية. إن وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصدر الدين من حيث هو أحد مكونات تلك التاريخية، لا يعني ـ فيما يرى أركون ـ «أنه ينبغي أن نهجر . . . مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. وكل الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة إلى الوعي الغربي، لتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات: أي باختصار كل علم يتعذّر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى

في تاريخ الأديان، خارج نطاق أي تيولوجية»[١٤].

لكن ليس المهم هو ما يعتقده أركون في هذا الصدد، فالقارىء العربي في الشروط الإبستيمية المشار إليها سيظل يتشكك في «حسن نوايا» أي باحث من طراز أركون. والأخطر من ذلك أن سلاح «التكفير» والوصف بالإلحاد والردة جاهز ومشرع في أيدي ممثلي الخطاب الديني الشائع والمسيطر. وأعنف من ذلك موقف ممثلي السلطات السياسية ـ الذين ينازعون الإسلاميين سلطة الحديث باسم الإسلام الصحيح ـ الذي قد يصل إلى فرض أنواع مختلفة من «العقاب» الصريح أو الضمني على مثل ذلك الطراز من البحث. من هنا منشأ «الحذر» الذي يتآلف مع «التضامن التاريخي» ليتولد عنهما معاً «بعض الترضيات».



رأسمال رمزي

كيف يمكن قراءة القرآن قراءة «كلية» مع الاحتفاظ بمفهوم «التاريخية»؟ هذا سؤال أولي وبديهي، لأن إعادة وضع النص في التاريخ تعني النظر إليه في «تكوّنه»: كيف تكوّن وتركّب من خلال «النزول» على مدى بضع وعشرين سنة كانت الآية أو الآيات تتلبّس ببعض الوقائع الجزئية، وبنية النص كما هي في المصحف الآن مخالفة في ترتيب الآيات والسور ـ كما هو معروف ـ لترتيب النزول، أي لسياق التكّون؟ إن القراءة الكلية التي يسعى أركون لتحقيقها تتعارض تعارضاً شبه تام مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ. وليس كافياً لتجاوز هذا التعارض تلك التفرقة التي يصطنعها أركون بين الظاهرة «القرآنية» والظاهرة «الإسلامية»[١٥]. إن هذه التفرقة في الواقع تفرقة شكلية، فالظاهرة القرآنية ـ بحسب أركون نفسه ـ ظاهرة لغوية تعتمد على المجاز من أجل «خلق الرأسمال الرمزي». لكن ذلك الخلق يتم عبر تحويل التاريخي المولّد لتلك اللغة إلى متعال عن طريق حجب وطمس الشروط الفعلية لهذا التوليد والإنتاج. إن اللغة المجازية تنبثق إذاً من شروط ممارسة اجتماعية تاريخية، لكنها تقوم بحجب هذه الممارسات لصالح الدلالة الرمزية التي لا بد منها من أجل التوصل إلى التصورات الأكثر دواماً[١٦].

ومعنى ذلك أن الظاهرة القرآنية متولدة أساساً من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواماً، تلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية. والنظر إلى القرآن نظرة كلية هو إسقاط أحدثته الظاهرة الإسلامية على الظاهرة القرآنية إذا ظللنا نستخدم لغة أركون. وبعبارة أخرى: إن اللغة المجازية للقرآن تنقل التاريخي والاجتماعي بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة «التأويل». ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة «الكلية» على الظاهرة القرآنية، التي هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة. من هنا لا يصح استنتاج أركون أن «كلية» النص هي كلية جوهرية ثابتة في طبيعته، إلا إذا كان هذا الاستنتاج من قبيل «الترضيات الضمنية».

من المؤكد أن القرآن أحدث تجديداً معنوياً ـ سيمانتياً ـ عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوماً للانفتاح من خلال دائرة «التأويل» المشار إليها[١٧]، ومن المؤكد كذلك أن للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسل ـ وسيط ـ مستقبل ـ جماعة ـ تأويل) وعلى مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى[١٨]، لكن الأهم من ذلك أنها تحول «العالم» إلى «علامة» دالة على المطلق، علامة كلية متجزئة إلى مجموعة من العلامات الفرعية (الآيات). تحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك عن طريق خلق حالة من «الإبهار» في وعي المتلقي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان[١٩]، وكان يمكن لأركون أن يقف عند البنية الكلية للقرآن المتماثلة ـ من حيث الشكل ـ مع بنية العالم كما صاغتها اللغة القرآنية نفسها: أعني نصاً متسلسلاً مكوناً من آيات وسور (آية بمعنى علامة وبمعنى الوحدة اللغوية المستقلة في القرآن)، وكلا الاستخدامين موجود في لغة القرآن هي كلام الله، كما أن العالم هو فعل الله.

لكن أركون راح يبحث عن «كلية» النص في «الظاهرة الإسلامية» رغم أنه بدأ من إقرار الاختلاف بينهما. راح يبحث عنها في «التقمص الجسدي» المتمثل في الشعائر الدينية، وذلك على أساس أن مجازية القرآن، أو بالأحرى تشكيلته المجازية، لا تقع في النص وحده، بل في تحول النص إلى ممارسات شعائرية وتلاوة تعبدية[٢٠]. لكن هذه «الكلية» تكون كذلك من منظور المسلم الذي يمارس فعل التقمص، وليس من الضروري أن تكون كذلك من منظور التحليل العلمي الذي يسعى إلى تحقيق قراءة تزامنية ذات طابع تاريخي. في هذا الدمج بين «الكلي» و«التاريخي» نلمح بعضاً من تلك «الترضيات الضمنية» التي أشار إليها أركون في خطابه.

مما يدخل في باب «الترضيات» أيضاً إصرار أركون على مجازية اللغة الدينية بصفة عامة واللغة القرآنية بصفة خاصة، ورفضه للتفرقة المعروفة في علوم القرآن بين المكي والمدني في القرآن، وهي تفرقة لا تتناول المضمون فقط بل تطال اللغة والأسلوب. وفي تحليله لسورة التوبة يضطر إلى الإقرار بأنها استثناء من الطابع المجازي للغة الدينية[٢١]، والحقيقة أن

(٨) تاريخية الفكر، ص ٣٣، وأنظر أيضاً: الإسلام، الأمس والغد، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٥٣ ـ ١٥٤. وأنظر أيضاً: الفكر الإسلامي، ص ٨٢.

(٩) يبدو أن فكرة «خلق القرآن» دون غيرها من أفكار المعتزلة هي التي تستأثر بانتباه محمد أركون، لاتصالها بمشروعه حول إعادة موضعة الوحي في التاريخ. لذلك يراها نقطة بداية صالحة يجب استعادتها من أجل تنشيط الفكر الإسلامي. يقول: «عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم» (الفكر الإسلامي، ص ٨٢). هنا يقع أركون في شراك القراءة الانتقائية النفعية التي كثيراً ما ينعى على الخطاب الديني الوقوع فيها: إنه ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية التيولوجية، ويضفي عليها دلالة من عنده.

(١٠) الفكر الإسلامي، ص ٢١٢ ـ ٢١٣. وانظر أيضاً، ص ٢٣٥.

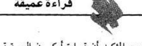
(١١) الإسلام، الأمس والغد، ص ١١٨. وانظر أيضاً: الفكر الإسلامي، ص ٣٣، وص ١٤٥ حيث يشرح أركون كيف يمثل التراث الذي تكوّن منذ لحظة اكتمال الوحي وحتى نهاية القرن الرابع الهجري عاكساً وحاجباً في الوقت نفسه: بمعنى أنه يعكس في الحالة الأولى «التصورات

ثمة شيزوفرينيا بين التكنولوجيا الأوروبية والوعي الإسلامي

إصرار أركون على «مجازية» اللغة الدينة نابع من مفهومه للكلية السابق الإشارة إليه، وهو مفهوم يعتمد على عدم الفصل بين المجاز «اللغوي» والمجاز بالمعنى الأنثروبولوجي. إن عملية التقمص الجسدي المتمثلة في أداء الشعائر تحول النص إلى مجاز بالمعنى الأنثروبولوجي، وغاية كل مسلم أن يصبح قرآناً متحركاً للاقتداء بالنبي الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان خُلُقه القرآن». وقد عمق متصوفة الإسلام هذا المفهوم لفكرة القرآن المشخّص المتحرك من خلال «الأفراد». وخلاصة القول إن تلك «الكلية» قيمة مضافة من «الظاهرة الإسلامية» على «الظاهرة القرآنية»، ولذلك تتعارض مع مفهوم القراءة التزامنية لتقع في باب القراءة الإسقاطية.

إن القراءات المتعددة للنص القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضعة «المجاز» في القرآن من جهة، وتختلف حول موضعة «الغامض» و«الواضح» - ما يعرف بإشكالية «المحكم والمتشابه» في علوم القرآن - من ناحية أخرى. وخلافهم حول المجاز معروف، لدرجة أن هناك من ينكرون وجود المجاز لا في القرآن فحسب، بل في اللغة أيضاً[٢٣] وهذا الاختلاف حول المجاز فرع لاختلافهم حول قاعدة التأويل، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أن «المحكم/ الواضح» هو الذي يمكن على أساسه فهم «المتشابه/ الغامض». ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف حول موضعة المحكم والمتشابه باعتباره خلافاً حول بنية النص، أو بالأحرى حول «مركز» إنتاج المعنى والدلالة. وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف هو تعامل نابع من تطور «الظاهرة الإسلامية» في التاريخ. لقد كانت مهمة «التأويل» في تاريخ الفكر الإسلامي دائماً إزالة «تعارضات» دلالية بين بعض أجزاء النص، دون إدراك أن هذه «التعارضات» ناشئة عن التعامل مع النص بوصفه وحدة كلية. وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل، وهو ما يعرف بأسباب النزول.

من الضروري قطعا لدراسة آليات اللغة الدينية، والكشف عن طريقة اشتغالها بتحويل التاريخي والنسبي والظرفي إلى مطلق ودائم «تجاوز علم أسباب النزول بتأمل شروط صلاحية كل مرور من السبب الذريعة إلى الحكم الشرعي. حتى تلك الوثبة الروحية الداخلية لإطلاق طاقة التأمل لإدراك المطلق ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة، أي على التاريخ»[٢٣]. لكن هذا التجاوز - الذي حققته دراسات أركون بعمق - لا ينفي أهمية علم أسباب النزول لإعادة وضع النص في التاريخ. إن الزمن القرآني يتشكل أساساً من خلال الزمن المحدود (الواقعة) بعد أن يعيد غرسه في كلية الزمن اللامحدود[٢٤]، لذلك يجب أن تهتم القراءة التزامنية باستعادة الزمن المحدود، بدلاً من الاستغراق في «كلية» الزمن اللامحدود. ودراسات أركون التطبيقية تنجح إلى حد كبير في ذلك، بحيث يبدو أن الإصرار على «الكلية» بوصفها صفة جوهرية يكاد يخرج بالتحليل العلمي من دائرة «الترضيات» ويقترب من دائرة «الأيديولوجيا».



قراءة عميقة

من المؤكد أن قراءة أركون العميقة للتراث الإسلامي وللنصوص التأسيسية قد مكنته من وضع يده على أهم آليات اشتغال اللغة الدينية: تحول اللحظي والتاريخي إلى مجال المطلق باستخدام المجاز وعمليات الحذف والإضافة، وما يفضي إليه كل ذلك من ارتهان العالم كله في دائرة المطلق والأبدي. وقد تمكن من ذلك كله بفضل اتخاذ منهجية أساسية من الألسنية والسيميولوجيا، بوصفها علوماً تهتم جيداً بالسؤال المركزي عن انبناء المعنى وإنتاجه أو انحلاله وانحجابه. وهي علوم تفترض أن «تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت»[٢٥]. أي أنها باختصار تتعامل مع الكائن الثقافي في تاريخيته: الإنسان، بوصفه كائناً منتجاً للمعنى الذي يعيش فيه ومستهلكاً له في الوقت نفسه.

لكن أركون مسكون علاوة على ذلك بهاجس خصوصية «اللغة الدينية» التي تحتاج لدراستها إلى إبداع ألسنية خاصة، وذلك رغم النجاح الذي حققته قراءته من خلال الألسنية العامة والسيميولوجيا. ما مصدر هذا الهاجس؟ هل هو كون اللغة الدينية حظيت «بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع البشري؟»[٢٦]. أم لكونها لغة لا يمكن «اختزالها إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات. أي كلغة توصيل، ولا يمكن اختزالها حتى إلى اللغة الأدبية؟»[٢٧]. إن خصوصية اللغة الدينية تتجلى - فيما يرى أركون - في تجاوزها للغة التوصيل، لأنه عندما «يصلي شخص ما بلغة دينية معينة سواء أكانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أم أية لغة أخرى فإنه لا يعبّر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبّر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة التي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية»[٢٨].

لكن هذه الخصائص ليست قاصرة على اللغة الدينية، فكل

نـظام لغـوي ثـانـوي يمكن أن يتحـول إلى مجـال الـدلالـة السيميولوجيـة فيَنتج مستـوى معقد من الـدلالة يتجـاوز دلالة المنطوق اللغوي، فـالأناشيـد الوطنيـة والشعارات الكفـاحيـة السياسية والصيغ الجنائزية، وعبارات التحية والوداع واللقاء، كلها تتجـاوز دلالتهـا دلالـة المنـطوق اللغـوي، خـاصـة في السيـاقـات الاحتفـاليـة. لا ننكـر بـالـطبـع أن للغـة الـدينيـة خصائصها، لكنها خصائص لا تخرجها كلية عن نطاق اللغـة، كما أن للغة الشعر خصائصها التي لا تخرجها عن نطاق اللغة. والألسنيات والسيميولوجيا لا يقصران مجال اهتمامها على النظم العامة للغات، بل يهتم كل منهما بالأنساق الفرعية والثـانويـة، من هنـا تنبع خصـوبـة هـذه المنهجية التي طبقهـا أركون بمهـارة مضيفـاً إليها بعض الإضـافـات التي تفـرضهـا طبيعـة المادة التي يقوم بدراستها.

في تقديرنـا أن ما يميز اللغة الـدينية ـ من منـظور أركـون ـ ويحدد خصوصيـاتها أنها لغـة تستمد قـوة خاصـة في «مجتمعات الكتـاب» ـ وفي المجتمعات الإسلامية بشكـل أخص ـ من طابعها التيولوجي المحدد للسيادة العليـا، التي تنبثق منها كـل مشروعيات السيادة، في تلك المجتمعات. مرة أخـرى ليست هذه خصيصة لها من حيث هي لغة، بل هي خصيصة يضفيها المجتمـع المؤمن بمصـدر تلك اللغـة العلوي المفـارق، والـذي يحـاول دائماً استمـداد مشروعية وجـوده من تلك القوة العليـا. ولمـا كانت كـل القوى الاجتماعية والسيـاسيـة في المجتمعـات الإسلامية المعـاصرة تتعارك حـول الاستئثار بتلك المشروعيـة، فإن اللغة الدينية تكتسب والحال كذلك طاقة هائلة وقـدرة على «الحشـد» يصعب تجـاهلهـا. لكن هـذا العـراك السيـاسي الاجتماعي أدى ـ فيما يـرى أركون ـ إلى «ضعف تيـولـوجيـا الـتراث»، بمعنى أن كـل أنـواع التجـديـد الحـاصلة في الحيـاة الاجتماعية واليومية بعد فترة القرآن والحديث تبـدو شاذة وغـير مشروعة إن لم تخلع عليها مشروعيـة أصول الفقـه. ولكن هذه المنهجيـة الأخيرة بحـدودها الثـابتة التي رسخهـا الـتراث تبـدو أضيق من أن تستوعب كل الابتكـارات والمستحدثـات التي لا تزال تحصل حتى هذا اليوم. ولذا ينبغي تجديد المنهجية بشكـل جذري وإلا بدا المجتمع كله وكأنـه يعيش حالـة اللامشروعيـة أو حالة «الجاهلية»[29].

هل يمكن أن نفترض أن بحث أركون عن «ألسنية جـديـدة» خـاصة بـاللغة الـدينيـة ينبـع من ذلك الإحسـاس بالحـاجة إلى إعادة ترميم «التيولوجيا» التي فقدت مكانتها نتيجة لهذا التنازع عـلى المشروعيـة من جهـة، والاعتماد عـلى منهج علم «أصـول الفقه» التقليدي من جهة أخرى؟ وهـل يمكن القول إن هـذه المحاولة تدخل في إطار التعبير عن موقف «التضامن التـاريخي» مع مجتمعه، وهو التضامن الذي يتطلب بعض الـترضيات؟ إن مشكلة الفكر الأصولي فيما يرى أركون أنه يتصـور إمكان فـك شيفـرة اللغة الـدينيـة «اعتماداً عـلى علم النحـو العـربي وعلم المفردات والبلاغـة وعلم المعنى»، وهي أدوات غير كـافية عـلى الإطـلاق. لكن الأدوات والمناهـج المستحدثـة في إطـار الفكـر الغـربي، والجـديـد على الـوعي الغـربي نفسـه ـ تـاريـخ الأديان، والأديـان المقارنـة، وعلم الاجتماع، والأنـثروبولـوجيا الـدينيـة، والسيكولوجيا الاجتماعية، والتحليـل النفسي والألسنيـات ـ من شـأنها أن تثير فـزع الخطاب الإسـلامي والهيئة الاجتماعية من خـطر التضحية بمفهـوم كـلام الله المـوحى بـه في القرآن كـما



والـتشكيـلات الـنطقيـة الاستطرادية أو أنـواع المعارف والـعلوم الـتي ظـهـرت في السياقات الاجتماعية ـ الثقافية والسياسية المختلفة، وفي الحالة الثانية كحجاب (ستارة) راحت سماكته تتزايد باستمرار مع الزمن وتمنع ـ بالتالي ـ رؤية الأحداث الفعلية والمكونات الأولية للتجربة التأسيسية كما حصلت بالفعل» أ. هـ هذه الحالة التي يمثلها التراث ـ أي كونه عاكساً وحاجباً في الوقت نفسه ـ تستدعي القراءة بالمنهجية التقدمية ـ التراجعية، والتي يشرحها أركـون عـلى الوجه التالي: «ينبغي أن نعود إلى المـاضي ليس من أجـل إسقاط حاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها عـلى النصـوص الأساسيـة السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هـذه النصـوص وحددت لها وظائف معينة، وهذه هي القراءة التراجعية (...) ولكن ينبغي الا نهمل في الوقت نفسه مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاماً أيديولوجياً خاصا من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. هـذا السبب ينبغي علينـا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هـذه النصوص ووظائفها السابقة، ثم تـولّد مضامين ووظائف جديدة. وهذه هي المنهجية التقدمية» (السابق، ص ١٦٤)

(١٢) الفكر الإسلامي، ص ٢٧٧.

(١٣) السابق، ص ١٣٠.

(١٤) السابق، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(١٥) السابق، ص ٧٢.



سبقت الإشارة.

ولا حل لهذا التعارض المتجذّر في الموقف الإبستيمي إلا بالبحث عن تيولوجيا جديدة تتجاوز الموقف التيولوجي القديم، تيولوجيا تتقبل مناهج الدرس المعاصر. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا داخل مشروع أركون نتحرك في دائرة: محاولة قراءة التراث والدين قراءة تاريخية «خارج نطاق أي أسبقية تيولوجية»[30]. لكن هذه القراءة من شأنها أن تثير الفزع والاعتراض والرفض؛ هذا بالإضافة إلى حاجة المجتمعات الإسلامية إلى مشروعية تستند إليها، مشروعية دينية تحتاج بدورها إلى تيولوجيا تحتاج إلى تأسيس جديد. يقول أركون: «أرجو أن يكون القارىء قد فهم أني لا أستبعد التيولوجيا من حقل التفحص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع. ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة»[31].

ومما يؤكد الافتراض بأن هذا كله نابع من موقف «التضامن التاريخي» ـ وهو ليس تضامناً قاصراً على المجتمع الإسلامي الذي ولد فيه أركون، بل هو تضامن مع «مجتمعات الكتاب» كما سبقت الإشارة ـ أن أركون حين يتحدث عن خصوصية اللغة الدينية يدمج في كلامه إشارات إلى التوراة والإنجيل. وحين يتحدث عن مشروع التيولوجيا الجديدة لا يكون حديثه قاصراً على التيولوجيا الإسلامية بل يتناول مشروعاً أوسع هو «تيولوجيا الكتابات المقدسة». إن القرآن من منظور أركون جزء من «الكتاب» الذي يضم كلا من التوراة والإنجيل.

وهكذا يتسع مشروع أركون ليتجاوز مسألة تنشيط الفكر الإسلامي إلى محاولة وضع تيولوجيا جديدة: «إذا كان صحيحاً أن الكلام المحفوظ في (الكتابات المقدسة) أو (الكتاب) كما يقول القرآن، يمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية، وفضاء من التساؤل المنعش، ومنبعاً يرده الجميع، فإنه يصبح لازماً أن نخلق الشروط الثقافية التي تسمح بأن نتعرف بالإمكانات الكامنة الإيجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من توراة وإنجيل وقرآن. يفترض هذا العمل مسبقاً إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي، هذه التيولوجيا التي لم يتكلم عليها أحد حتى اليوم، وذلك لأن ما يهم كل أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم النضالي بين أعضائها وذلك بتركيزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتمجيد الدفاعي أو الهجومي»[32]، ويقول: «إن الأمر لا يخص فقط الدعوة إلى السماح بتعايش الخطابات الثلاثة التي يصف بها كل تراث نفسه. وإنما ينبغي علينا أولاً أن نوضح بجلاء الظروف التاريخية والنفسية والأنثروبولوجية لانبثاق كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفية. ثم ينبغي أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى التراثات التوحيدية الثلاثة عندئذ يصبح ممكناً تأسيس الروابط بين الكتابات المقدسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب»[33].

البداية في تنشيط الفكر الإسلامي هي خلق فكر نقدي حر من ناحية، وإعادة التاريخية إلى قلب المجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى. ولا يمكن إحداث هذا التنشيط إلا بالخروج عن المنهج الكلاسيكي المدرسي وتبني الآفاق المعرفية والمنهجية الجديدة حتى على الوعي الأوروبي عينه. وتطبيق هذه المنهجيات يمثل خطورة رفضها من جانب الخطاب الديني والهيئة الاجتماعية الخاضعين لأفق إبستيمي راكد ومتخلف، ويحتاج إلى جهود كثيفة لنقله إلى أفق إبستيمي آخر. والباحث ـ مهما بلغت موضوعيته ـ كائن اجتماعي تاريخي لا ينتج خطابه في فراغ، بل يسعى دائماً ليموضع خطابه في قلب وعي أمته. إن له من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي قدرته على تجاوز الوعي السائد والمسيطر، لكن خطابه تتحكم فيه خطابات أخرى، تمارس عليه من الداخل دور الرقيب والمسيطر.

أركون على وعي لهذا كله، ولذلك أعلن «تضامناً تاريخياً» لا مع مجتمعه الإسلامي فقط، بل مع «مجتمعات الكتاب» وذلك تعبيراً عن محاولته الخروج من الوعي السائد بتأسيس وعي جديد لا يتصادم كلياً مع الرهان التاريخي لمجتمعه وأمته. هذا التضامن من شأنه أو يؤسس بعض «الترضيات». وهي التي حاولنا تلمس جوانبها في دراستنا هذه: خصوصية اللغة الدينية، الحاجة إلى ألسنية خاصة وتيولوجيا جديدة. وتبقى أسئلة تبرز أن المسألة مسألة «ترضيات» ليس إلا: لماذا تتمثل اللغة الدينية في الكتب الثلاثة (التوراة والإنجيل والقرآن)؟ وماذا عن كتب الأديان الأخرى خارج دائرة السامية؟

إنه هاجس التعايش بين الخطابات الدينية الثلاثة من جهة، وبين الخطاب العلمي لأركون والخطاب الديني الإسلامي السائد والمسيطر من جهة أخرى، هو الذي يحرك خطاب أركون داخل تلك الدائرة: التحليل العلمي طبقاً لمنهجيات العلوم المعاصرة والحفاظ في الوقت نفسه على القوة الرمزية القادرة على بعث الحركة وإنعاش الروح. وهنا يمكن أن نلمس اختلاط الهاجس السياسي بالطموح المعرفي، وهو اختلاط لا ينجو منه خطاب. يبقى لخطاب أركون هذا الاعتراف العلني بتلك الهواجس، وهذه القدرة الفذة على مقاومتها بالإصرار على الصرامة العلمية. إنها في النهاية «عدم البراءة» التي لا يخلو منها خطاب، وهل ننكر أن قراءتنا هذه لأركون قراءة بدورها غير بريئة؟!□

(١٦) تاريخية الفكر، ص ٤٠ ـ ٤١. وأنظر أيضاً: الإسلام، الأمس والغد، ص ٢٠٢.
(١٧) الإسلام، الأمس والغد، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(١٨) الفكر الإسلامي، ص ٧٢.
(١٩) السابق، ص ٢٢٣.
(٢٠) أنظر: الفكر الإسلامي، ص ٢٠١، ٢١٨ ـ ٢١٩، ٢٧٩ هامش رقم (٤).
(٢١) السابق، ص ٩٧ ـ ٩٨.
(٢٢) الظاهرية وابن تيمية وابن القيم، أنظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، مصر، ١٣٨٠ هـ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢. وفي الخلاف بين الفرق حول موضعة المجاز وحول المحكم والمتشابه انظر للكاتب: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، ط٢، بيروت، ١٩٨٣.
(٢٣)، (٢٤) الفكر الإسلامي، ص ٩٢.
(٢٥) السابق، ص ١٢١.
(٢٦) السابق نفسه.
(٢٧) السابق، ص ٢٣١.
(٢٨) السابق نفسه.
(٢٩) السابق، ص ٢٣ (تعليق المترجم د. صالح هاشم).
(٣٠) السابق، ص ١٢١.
(٣١) السابق، ص ٤٧.
(٣٢) تاريخية الفكر، ص ١٩٠.
(٣٣) الفكر الإسلامي، ص ٤٧.



دنيا ميخائيل
شاعرة من العراق

الراهبة



■ الجبلُ متغيرٌ
الراهبة خرجتْ من الدير
هي التي لا تفهم في الجغرافية
....
النواقيسُ ميتةٌ
الراهبة اتخذت شكل دائرة
هي التي ترنُّ..
......
الصلواتُ مكررةٌ
الراهبة تحللتْ إلى أحجارها الأولية
هي التي تتلو فعل النسيان
....
الأبدية محيرةٌ
الراهبةُ ارتجحتْ بين السماء والبحر
هي التي تفكرُ في زرقةٍ أخرى.

هو يلعبُ قطاراً
هي تلعبُ صفارة
هما يرحلان
....
هو يلعبُ حبلاً
هي تلعب شجرة
هما يرتجحان
....
هو يلعبُ حلماً
هي تلعبُ ريشاً
هما يطيران
....
هو يلعب جنرالاً
هي تلعب شعباً
هما يعلنان الحرب. □



من لا يُخفي سراً لا يستطيع أن يعلن شيئاً

أنسي الحاج

إذا كانت الزانيات والداعرون والداعرات والمنحرفون يقعون «تحت طائلة القانون»، كما تقول العبارة الخرقاء، فلماذا لا يُسجن أيضاً الأدباء والفلاسفة والفنانون الذين، جزئياً أو كلّياً، يصرفون أوقاتهم على تصوير عالم المتعة والايغال في دهاليزه والتفنن في كشف كوامنه وابتكار مذاهب جديدة فيه؟ أليس هؤلاء، إذا ظللنا نأخذ بالقاعدة الغبيّة التي تحلل للقانون اضطهاد الزنى والبغاء، أشد «خطراً» على المجتمع (أي أكثر احساناً إليه، في ميزاننا) من أولئك الذين يكتفون بالممارسة؟ أليس الخلّاق أهمّ من الخليقة؟ الخليقة واحدة بينما الخلّاق هو العدد اللانهائي.

طبعاً أنا لا أُحرّض على المبدعين، بل إني أعتبرهم مقصّرين في مجال التأليف المتعوي بل في مجال الحريّة. لكن ما أريده هو أن تمتدّ الحماية المعنوية التي تشملهم (ويجب أن تشملهم أكثر بكثير مما هو حاصل) لترعى فئات الممارسين، وهم الأكثر ضعفاً أمام المجتمع.

* * *

تدامُج حالتَي الحلم والواقع، المتناقضتين ظاهراً، في نوع من الواقع المطلق، من السمو واقع، لن يحصل دوماً في غد، كما يتنبأ بروتون. بل لعله من الأمور التي تحصل في اللحظة، وتحصل منذ البداية، منذ بداية الحلم والواقع.

تنتمي هذه الحالة إلى حقل الممكن الإنساني، وهو لا يحتاج إلى وعد ليصير، لأنه صائر كل يوم، في

يتسبب

المجتمع في البغاء ثم يضطهد أهله.

* * *

البغاء أسهل على المرأة لأنها تعتقد أن العلاقة الجسديّة المأجورة مع الرجل أسخف من أن تؤثّر في روحها.

وبهذا تكون البغيّ أكثر تقديراً للروح من مشتري خدماتها.

* * *

خواطر

خلال لحظات.

قد يحلم الشاعر بادامة هذا التدامج، بحلول عهد تصبح فيه الديمومة هي القاعدة. حسناً، حبّذا. ولكن ثمة من يعيش هذه الحالة منذ ولادته وكلّنا يعرفها أو هو قادر على معرفتها.

كذلك التدامج بين الليل والنهار، والحلم واليقظة، والجنون والعقل...

ما نعدُّ أنفسنا به هو غالباً عزاء.

إلاّ هذا. فهو فينا ما بين كُمونٍ واشراق.

* * *

فكّرت: قد تَصنع الحضارة عبيداً لكن الحضارة لا يصنعها غير المتمردين والأحرار. ثم تذكّرت الذين رُفعت الاهرامات على أكتافهم، وأعمدة بعلبك، والمدن والكاتدرائيات...

* * *

لا تختبىء وراء كذبة تَعَشُّق الحقيقة لتمارس كراهيتك. أعرفكَ أخي في ما تُسمّيه «الإعلام»: كبريت الحرائق في قلوب الأضعف منك، خنجر الابتزاز، سُمّ الدسّ، غَرَضيّات عِقَد النقص والغيرة والحسد، التشهير بحجّة نشر «المعلومات»، تزوير المعلومات بحجة خدمة عقيدة ما، الايلاغ في القاذورات لأنك لا تعرف من الإثارة غير فضائح المجارير... لا تختبىء وراء كذبة تَعشُّق الحقيقة لتمارس كراهيتك. مارسْها جهاراً قد تكبر بها.

لو قصدتَ الحقيقة، كارهاً ومُحباً لا فرق، لكان سبيلك أهدأ، أقلّ غباراً، وبجنسٍ آخر من الضحايا.

لكان سبيل من يعرف ذاته ويتواضع بها جدّاً، أيضاً، قبل مباشرة الحملة ـ تواضعاً يفحص الذات ويكشفها قبل طعن الآخر، ويحاسب الغاية الحقيقية من الكلام قبل كتابته ونشره.

لا، «محترفو» نشر «الحقيقة» ليسوا أنبياءها ولا خُدّامها. انهم في الغالب نوعان: أصحاب ضجيج فوّاشون، وعُهّار يتاجرون بأي شيء.

* * *

يُضحكني «المؤمن الرسمي» عندما يظنّ أني بالمعصية أُهين الخالق. المعصية مخالفة تثبّت سلطة الخالق. كيف يُهين ما لا يُغيّر جذرياً، ما لا يَقْلب الحكم؟

المعصية تمرّد في كنف النظام، حلم نَفْس معذّبة، ثم تعود الستائر لتنغلق.

المعصية قليلة، لا نسَب بينها وبين الشهوات الخنزيريّة الواسعة الانتشار بين البشر. المعصية طهارة تعي ذاتها حتّى الإعياء، وتُلطّخ ذاتها وتُمرّغها حتى الإعياء. العاصي قد يكون قدّيساً أكبر من القديس لأنه يناقض قداسته، يمزّق حجابها ويتمزّق مع كل خاطرة.

فالعاصي يتمرّد على تناقض الثنائيات وتمرّده ليس ابتعاداً عن هذه الثنائيات بل هو صراع هائل من أجل الوَصْل بينها حيث يستريح الرأس إلاّ من الحبّ.

* * *

«كلّما أحببتُهم وقعوا من القطار»؟

كلّما أحببتُهم وقعتُ من القطار.

* * *

كنتُ أهجس بامرأة إلى حدّ استحضارها. وبعد سنين فهمتُ أني كنت مولعاً بعطرها لا بها.

* * *

حين «يُقرّظون» على أبلغ ما فيك، اعتقاداً منهم أنه مدعاة للسخرية: لا يخلو عهد من عهود الأدب من هذا الصنف الغبيّ الذي يعتقد نفسه ظريفاً.

* * *

مَنْ لا يُخفي سرّاً ينهشه لا يستطيع أن يُعلن شيئاً.

* * *

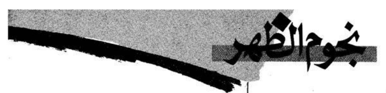
لفظة الكَسَل المعَسَّلَة.

* * *

نوعان من الجهال؟ واحد يُشعرني بالذنب وآخر يُحرّرني من هذا الشعور؟

ربما.

الأوّل بجَهْله المُشهّي يُحرّك فيّ الوحش، والآخر يُنيم ضميري لأني أغدو، أمام شياطينه، أنا البريء. □



يحيى جابر

تاكسي إلى الأعلى!

-١-

■ عيني ترفّ، ينقبض الهواء من حولي، «الله يسترنا... عساه خيراً» شلل في قدمي اليمنى بلا سبب، أحاسيس غامضة، أشم رائحة غريبة أتسرسب، أخاف، أصرخ:

يا... جميع الأصدقاء والأحباء وبقية الأقارب
أرجو أن لا يموت أحد هذا الشهر
لا تزعجوني، لا وقت لدي للبكاء والسير خلف الجنازات
موتوا بلا ضجة، اندفنوا وانطمروا، دون أن يعلمني أحد،
لأنني ضجرت من تقبل التعازي ورشف فناجين القهوة، وقراءة الفاتحة... والأحاديث عن المرحوم وعذاب القبر
عيني ترفُ
أشمُ رائحة بخور
لم أكن أعلم، أن الميت هذه المرة هو أنا.

-٢-

أنا المصاب بالسرطان
أنا الذي يموت الآن ويكتب
أنا الكاتب، صاحب الحكايات
أنا الجالس على طاولة من علب الأدوية والتقارير الطبية، وعلب السجائر وركوة قهوة. وبقية خمر في كعب كأس مقلوب. وبقية عمر في عظام تطق، حيث الخلاياالتي كانت لا تكف عن تطريز الجسد، هي نفسها الآن تكرُ، تتآكل، أنا الذي يذوب الآن.

- ٣ -

أنا المطلّق المعزول في غرفة نزل يطل على شيء من بحر

أنا ولا شيء غيري يسمع، يكتب ويروي

نظيف وطاهر لا أشعر بالفزع، مبتهجٌ بموتي بعد سنة

ولأول مرة أشعر أنني أنا... وليس غيري

سأكتب ولأول مرة بلا خجل لا أخشى طلقة اغتيال، أو حفلة تعذيب في سجن

لا أخاف أن لا يرضى عني أحد من النقاد والأصدقاء والقراء والرقيب وبقية الذين ساهموا في كتابتي

سأموت

سأعيش بحرية هذه السنة

شكراً لك أيها الطبيب

شكراً لك أيها السرطان

أنا حر.

- ٤ -

أفكّرُ في الأشياء

الأشياء التي أحببتها وأحبتني التي امتلكتها وامتلكتني

الأشياء التي لا علاقة لها بالإنسان، الأشياء التي بلا روح آدمية

وأقول قبل موتي:

وداعاً يا سجائر الغولواز

يا فنجان قهوة الصباح

يا كأس المساء

وداعاً أيتها الكرسي،

أيها السرير النحيل الذي ضمّني بأنفاسي ودمعي،

فتقوّس ولم يتعب من حمولة أحلامي

الأشياء... أوفى من الكائنات

أوفى من النساء

أوفى من زوجتي التي طلقتني وغادرتني مع ولدي منذ سنوات

الأشياء أوفى من الأصدقاء.

- ٥ -

أنا الذي يكتب ويتوجع، ويضحك

أسعل قليلاً، واليد لا تسعفني

ساعديني أيتها اليد اليمنى، أيتها الرفيقة، المخلصة، لنكتب ونتذكر، لأفتح ألبوم حياتي

ساعديني أيتها اليد على الفضيحة.

- ٦ -

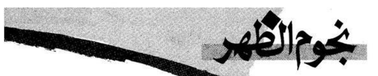
أفكر في جنازتي المحمولة من بيروت إلى قريتي المرمية بين الجبال

أفكر في تلك السيارات القليلة خلف سيارة إسعاف، في تابوتٍ يقلني مجاناً، وسيكون هناك زحمة سير على الطريق الساحلي...

وسنروي ذلك لاحقاً

سيقفل أصحاب بعض المحلات أبوابهم الجرارة، احتراماً

وترمي النسوة الماء على أبوابهن حتى يكششن الموت.



-٧-

هل سترقص «تانيا» في عرض خاص لأجلي، في البار؟

لن يغير موتي شيئاً

لن يكفّ الناس عن الخروج إلى المكاتب والمعاول

. . . سيوزعون ثيابي على الفقراء

كم كنت أحب كنزتي الخضراء، سيلبسها يتيم القرية، ولن يعلم أنها كانت هدية من «تانيا» صديقتي الرومانية، راقصة العري في بار «التيتشرز» وقد أحببنا بعضنا بطريقة غامضة. .

وهذه حكاية نرويها لاحقاً.

-٨-

لن أستيقظ غداً إلى العمل، أنا المدرس في الجامعة

وأعلم أن المدير لن يؤنبني وينصحني بأن أغيّر ثيابي وحياتي

أنا الذي عشت في أكثر من ثوب وأكثر من حياة

أنا ميت. . . أنا حرّ

كل ما عشته كان صندوقاً من العسل المغشوش

وكل ما كتبته كان ثروة مزوّرة.

-٩-

فيما مضى، كنت أغمض عيني، فتنام الحيطان معي

يطير هيكلي العظمي

جسدي يفارقني إلى مكان لا أعرفه

وكنت أقول: «متى ألقِ القبض على النعاس من أوله، على هذا الأرنب من ذيله» سأطبخ حلماً على ذوقي

كأن، أتجول في الشوارع الخلفية للغيوم، أدخل إلى أسانسور النوم

أضغط إلى أعلى طابق حتى القمر

سأعود إلى العالم الآخر، بلا ثياب داخلية، وبجيوب فارغة

«بخاطرك أيتها الأرض، أستري ما رأيت منّا»

هذا الكوكب لا يستحق كلمة شكر لضيافته.

. . . .

-١٠-

هذا القبر كسيارة تاكسي إلى الأعلى

ثمة زحمة وعجقة على مداخل الجحيم، ولا شرطي بين الغيوم ينظم سير هذه الأرواح

أنرفز، أتوتر، أنعطف في زواريب السماء، كسائق حربوق فربما أصل إلى الجنة خطأً. . وسأبقى فوضوياً، أشرب القهوة على حساب حورية عانس.



- ١١ -

في الغرفة، أنا الوحيد هذه الليلة

حرّ، لدرجة لست خائفاً من فكرة بيضاء كالانتحار ترفرف أمام عيني، أنا الذي لم يقرر كل حياته، أقرر الآن موعد موتي

كان المسدس تحت الوسادة

المسدس في اليد

المسدس بين الأسنان.. وأطلقت النار على فكرة تحوم، فتساقط المطر، رميت المسدس في سلة الزبالة

كنت أكثر فرحاً من متسولٍ أهدى معطفه الوحيد إلى مجنونة الأرصفة وقال لها: «تفو على العالم»

نجوت من الانتحار، ولكنني كلما دق الباب، أفتحه فأجد تابوتاً على المدخل

لم أصرخ

حتى لا يدخلني الجيران إلى المصح.

- ١٢ -

أستيقظ، أقول للحائط «صباح الخير»

أحدث نفسي كحجر هادىء مكوماً على بعضي، أتحسس جسدي، وأتذكر لحظات القصف كيف كانت تصطك أسنان الغرفة

وأضحك على الناس المهرولين ليختبئوا تحت تنانير البنايات، أو تحت كيلوتات الجبال من مغاور وكهوف

لم أكن أخاف من القصف، ما دامت زجاجة الويسكي إلى جواري والآن... لست خائفاً

لأن جسدي كشقة مفروشة بالمياه والدماء، أعتقد أنني أستأجرته من شخص آخر، لا أعرفه، ولا أعلم اسمه أو عنوانه ولا حتى رقم هاتفه

جسدي ليس لي

ربما كان لنبتة، أو لحيوان، أو لتلك الغيمة التي تطل من الشباك إنها... تراقبني، وتجاورني

وداعاً أيتها المنافض الممتلئة

وداعاً يا وجبات الغداء المتشابهة

وداعاً لكل الذين كنت مرغماً على تحيتهم بـ«صباح الخير»

وداعاً يا زوجتي التي أشفق عليها، لأنها أحبتني وخنتها علناً

وداعاً أيها القراء، وستقرأون شيئا آخر غير الذي كتبته لكم، كل ذلك أكتبه الآن. والأوراق محفوظة وفي أيدٍ أمينة

...

اذا ولدت من جديد

ماذا أفعل بهذا الفراغ؟!□

يوسف بزي

عن غياب الدور ونهايات بيروت

فولكلور الثقافة

تبدلت حياتنا على أوجه كثيرة لا تحصى. وتبدلت أيضاً الأماكن وعلاماتها. أحوال غنى وأحوال فقر أخبار موت ومصائب متتالية في مراحل انتقالية لا تستقر، وكأن عاصفة طويلة الأمد مرت علينا. وللحقيقة فإن حرباً أو لنقل حروباً هي التي جالت ودارت زهاء عقدين من الزمن، كان من حسن حظنا أن نصبح شهوداً عليها لا شهداء فيها، بغض النظر عن سوء حظ أصلي ورطنا فيها وأهدر عمرنا وأهلك أعصابنا وشرّدنا مراراً وأفقدنا أناساً وأقارب وبيوتاً وفرص عيش وطمأنينة لم يعد في المستطاع نيلها في مستقبل منظور.

ولا شك أن حياتنا لم يعد من الممكن أن يستقيم سردها إلا على نحو واحد: ما قبل الحرب، ما بعد الحرب. وكل محاولة للانحراف عن هذا السياق ستكون لفترة مديدة فاسدة وخاطئة. والغريب حقاً أننا نقضي الوقت الأكبر من حياتنا في التذكر وعقد المقارنات واسترجاع ماضٍ قريب والسعي لاستعادة زمن ولّى. بل إن صوراً كثيرة نؤلفها من بقايا ذكرى وأحاديث نجعلها ملاجىء حب وأمل ازدهار، ومكاناً للعيش الرغيد. ثم إننا ألّفنا من هذه البقايا فكرة عن نمط تفكير وسلوك نقلده، وعلى الأرجح فإن هذا النمط لم يكن موجوداً بقدر ما هو بنات أفكارنا وأحلامنا، فيغدو الحاضر الذي نسنجه مبتكراً لكننا نتوهم أنه تقمص ومحاكاة. وعلى هذا النحو فإننا نتصرف في يومياتنا بالاحتكام إلى المقارنة بين ما قبل الحرب وما بعد الحرب. فعندما نريد شراء شيء ما لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من عقد مقارنة بين سعره ما قبل الحرب وسعره ما بعد الحرب. كذلك فإن حماستنا للأزياء الجديدة التي تصممها أوروبا اليوم كانت حماسة فائقة لأنها ببساطة كانت استعادة لأزياء السبعينات والستينات.

والأمثلة لا تحصر هنا، إذ إنها تطال كل شيء، حتى أن الأجيال التي ولدت في الحرب تتحسر على الحياة التي انقضت قبل الحرب، في حنين تستعيره من آبائها وتعطيه دفعاً جديداً واستمرارية استثنائية.

والمفارق فعلاً، أن اللبنانيين بأكثريتهم، وبإرادة شرسة، يطمسون سبع عشرة سنة من الحروب. ويقتلعونها من ذاكرتهم وأرشيفهم، بل إن النسيان الكامل يتهدد كل فترة الحرب. وبإرادة وتصميم منقطعَيْ النظير لا يود اللبنانيون تذكر جلّ عمرهم الذي انقضى في الحرب. فهم في مشاريعهم وأعمالهم وتصرفاتهم يحاولون استئناف ما توقف عام ١٩٧٥، ويريدون وصل بداية التسعينات بمنتصف السبعينات دون المرور بالسنوات التي تتوسطهما (سنوات الاقتتال). إلا أن خيبة أمل مؤلمة تصيب كل محاولة من هذا القبيل، فالأثلام والصدوع والتحولات والكسور التي حصلت من جراء الحرب، تفصل بقوة ما بين الزمنين، وربما ثمة استحالة في كل محاولة لوصل ما انقطع ولا ضرورة لسرد الأسباب. يكفي أن نذكر مرور الزمن وتعاقب الأجيال وتغير الأحوال وذهاب أمكنة واضمحلال علامات وعلاقات واندثار مؤسسات... إلخ.

إن ما يحرك اللبنانيين ليس الحنين، إنما الفقدان والخسارة وهم في أي حال لا يفلحون في النسيان، ولا في التذكر، فغبار كثيف ولّده الركام والدمار يحجب رؤيتهم، وهم في تمنعهم عن قبول مجريات دهرهم يتعثرون في الجري والسير في زمنهم الحاضر. إذ يكفي أن نراقب بؤس الأغنياء الجدد في سياق

عجزهم المكشوف عن مجاراة أثرياء ما قبل الحرب، وهو عجز ناتج عن فقدان تقاليد ووسائط وأقنية كانت تنتج وتصرف وتؤلف صورة البرجوازي المتحضر والارستقراطي العريق، يوفرها كلها مشروع دولة ونظام مجتمع مرسوم ومستقر.

إن بؤس اللبنانيين اليوم، ينتج ببساطة لأنهم يضعون نصب أعينهم لبنان الأمس ولبنانيّيه، لبنان الذي ذهبت شروطه ودعائمه وفكرته في مهب الريح ومهب الحرب. وهذا الأمر وإن كان مدعاة شفقة، إلا أنه أيضاً يجدد ويبعث الشاعرية التي تغلف لغة اللبنانيين وانفعالاتهم على نحو بائس وتراجيدي.

إنها نزعة تقيم المثال، الذي تجسد في الانطباع المتولد عن الماضي، بدلاً من أي راهن وواقع، فهم يتعاملون مع شارع الحمراء مثلاً لا كما هو الآن، بل كما كان وبالتالي فإنهم يسقطون المعاني والانفعالات في غير محلها، فمعنى شارع الحمراء يستمر بغض النظر عن خراب هذا الشارع وتدهوره، بل إن اللبنانيين يبيعون ويشترون الشقة بمليون أو بمليوني دولار على شاطىء الرملة البيضاء الأشبه بمكب النفايات، فقط لأن الرملة البيضاء كانت فيما مضى منطقة جميلة.

وعلى هذا المنوال يحلو للبنانيين أن يظهروا مزايا «تفوقهم» عند كل فرصة ولا يملون من إبراز هذا «التفوق»، الذي يتبين لنا أنه صنع في الخمسينات والستينات والسبعينات وهو تفوق ظرفي وزمني لأنه أقيم بالمقارنة مع أوضاع البلدان العربية المستقلة حديثاً ومع دول الخليج في بداية الفورة النفطية، ونلاحظ أنهم يتلفظون بهذا «التفوق» في أوقات الحرب وما بعدها، أي حينما خسروه وفقدوه ولم يعد سوى زخرفات للشخصية اللبنانية التي تبلورت في فترة الازدهار، أي ما قبل الحرب.

ذلك لا ينفي أن تاريخاً من الخصائص والمزايا الثقافية والسياسية والاجتماعية وحتى اللغوية لا تزال تسعف اللبنانيين قليلاً لكي «يتميزوا» بنسبة معقولة عن الشعوب المجاورة. وهو تميز يتضاءل يومياً على كل حال.

كل هذا مدعاة للتأمل في مستقبل بيروت الثقافي، وللتواضع أقول إن هذا مدعاة للتأمل في حاضر بيروت فحسب. وباختصار ثمة مبررات كافية للخوف على دور هذه المدينة. إذ إن حلقة الثقافة فيها تكاد تكون ضيقة إلى درجة الاختناق. بل إن هذه المدينة بلا دور تقريباً مع غياب أي مشروع أو خطاب ثقافي تستطيع أن تصوغه لنفسها وللآخر (العربي - الغربي). والمذهل حقاً أن بقايا ثقافة ما قبل الحرب، عادت بسبب النزعة السالفة الذكر لتتسلم دفة الأمور. فلا شيء تقيمه الثقافة «البيروتية» إلا وكان حركة لاستئناف ما توقف في منتصف السبعينات، أو على الأقل محاكاة له.

وبهذا المعنى تشوب حلقة الثقافة، أزمة ضمير، وشعور بالذنب تجاه ما فرطت به أثناء الحرب، ولذلك فهي تسعى لتنصيب صورة نقية بل خرافية عن «عظمة» ما كانته ثقافة بيروت وبغض النظر عن صحة هذه «العظمة» فنحن نشعر أن التغني فحسب بمجد غابر (هذه العادة العربية السيئة) قد يعني أحياناً الموت نفسه، أو على الأقل الانحلال والانحطاط.

إن البؤس الذي نستشرفه لمستقبل هذه الثقافة ليس متأتياً من نزعة الحنين والندم، بل أيضاً من انعزال هذه الثقافة أو بالأحرى عزلها وتهميشها في صياغة «مشروع» الجمهورية الثانية (لبنان ما بعد الحرب). إذ إن إنجازات الثقافة في صياغة مدينة مفتوحة وجمهور علماني وجامعة علمانية وشارع علماني وعادات وتقاليد مدينية، تم تجاوزها ونسيانها مع قيامة الجمهورية الثانية التي هي في أحسن الأحوال اقتسام طوائفي لهذه الإنجازات واكتساح ريفي لهذه المدينة.

لقد تدهور التعليم وتدهورت الفرنكوفونية بل واللغة العربية، وتبدل الجمهور ورحلت النخبة وهاجرت الأدمغة واضمحلت الطبقة الوسطى كحبة سكر في فنجان شاي ساخن. وأصبح المثقفون جماعة منعزلة وعزلاء لا تقوى على الاعتراض أو الرؤية في ظل دولة تتجه إلى تلك «العروبة» التي شهدناها في البلدان العربية إبان انقلابات وثورات الخمسينات والستينات، أي تتجه في درجات أعلى من القمع والتعمية والتعتيم وتأميم الثقافة وتفتيت النسيج المديني المتعلم والمثقف (العلماني بدرجة أو بأخرى والديموقراطي) وصادف كل هذا زمن الذروة الاستهلاكية والجمود المفروض على التفكير إلى حين إرساء السلام المرتقب في المنطقة (المشرق العربي أم الشرق الأوسط؟!).

وإذ تزداد احتمالات قيام هذا السلام على حساب لبنان بالدرجة الأولى، يزداد معها احتمال منع بيروت من لعب أي دور ثقافي مفارق وحر وطليعي. ونضيف إلى هذا كله أن التحولات العربية في العقد الأخير شهدت ضربات متلاحقة للمراكز الثقافية التاريخية (بيروت - القاهرة - بغداد) لتقوم مراكز هامشية متعددة في الأطراف، الخليجية منها على وجه الدقة. إن المستقبل المعقول لبيروت هو تحولها إلى اسكندرية جديدة، تلك المدينة التي أصبحت آثاراً تاريخية ومنظراً سياحياً ومبعث حنين مؤلم.

بهذه الواقعية، على اللبنانيين والعرب أن يكفوا عن سلوكهم الفولكلوري الكاريكاتوري لئلا تصبح الثقافة أيضاً تفاؤلاً مضحكاً، في عالم لا يحتمل البلاهة. □



حروف منتفخة

جمهور أخرس

غادة الأسعد
شاعرة من سورية

■ بأيدينا نرتجل الطاولة

أوه... هذا الهسيس صوتَ شيء مهترىءٍ يتحطّم

صوتُ ارتجاج الخلاء الساقط دفعةً واحدة في جسدٍ ما.

الوحيدة المقوَّسة تبعثر آباءها وتقترف رجلاً من عسل.

تتمخّط رؤى... وخيوطاً تُشربكُ الهواء.

بأيدينا نرتجل الطاولة

موشاة بالضحك. الغبار يسعل على قفا المساء.

مَن يسمع وقع الرئات على الأرض.

مَنْ...؟ قُل أي شيء

المعنى دائماً موجود

الرجل حجةٌ بطيئة

أثقبُ جبلاً من ماءٍ خائف وأقتل أبي

تحت سقفٍ من حناجر حجريةٍ أقتل أبي مرتبكةً بالدّم أمضي إلى نفسي.

هذه المبعوثة من نطفة فسيحة يضيقُ وجهها وتقضم أصابعها مجاهيلُ صغيرة تنحرف عن نسفها وتطير

بأيدينا نرتجل الدائرة ثم نتكوّر على حافتي خطٍّ مستقيم!

أنتم هيه أنتم هلّلوا لي أنا القمر الأجرب الذي

وأنتنّ أجنحة دجاج يقرقرُ فقط.

نرتجل الطاولة وبقليلٍ من التصنّع نتحلّق حولها.

بأصواتنا السخينة نرمي أشياء - يمكن تسميتها حطباً - في المعجزة

التي نخشى أن تنطفىء، في الرأس.

أين... أوه... معجزة في الرأس

مستعينة بحروفٍ منتفخة أكتبُ. المقوّسة المجنونة تحلم بأن تستحم بدم الجوقة لائذةً بما لا يلوذ به أحد

يتدحرج على سجادةٍ سوداء. مصطحبةً صقيعي وبالونات مجاهدتي كسيحةً كالزمن أزحف إلى مواطنكم المهجورة. بأيديكم بقليلٍ من أعضاء النهاية نقصد الأغطية وطاولاتٍ تورطت بالشكل... نستدير مثل الملائكة نكوّر السذاجة نهرِّج للمكان.

المقوّسة أنا جمهورٌ أخرس

المقوسة الوحيدة ترقب ظهرها في مرآة السماء.



قرقعة أحلامك
تجمّد على صدري
العالم كلبٌ مات

كما يجب

ـ ١ ـ

يفقأ الجرس
يخبط الباب بيديه
بقدميه
برأسه
لا أفتح له
أقول: ريحٌ عبرتْ
ويقول الجيران: انظروا هذه المجنونة
تعدو حافيةً وراء لا أحد.

ـ ٢ ـ

الليل حصاني
لكن عندما أمتطيه
لا يصهل صهيلاً مشرّفاً
كما يجب
وإنما يرميني من على ظهره.
وبأنفةٍ قلّ مثيلها
يلتهم حشيش الضوء.

ـ ٣ ـ

رجل
موجز رجل
قوس قزح بلون واحد
يقعي وسط الغرفة
كطاووس

ـ ٤ ـ

ما يصمُّ أذنيَّ

ـ ٥ ـ

يستعير الشحّاذ
بدلة عمله
من بيت الجيران

ـ ٦ ـ

المستقبلُ
أرنبٌ مدمّى

ـ ٧ ـ

الحزن باب
الفرح نافذة

ـ ٨ ـ

ما أطول الشتاء
هكذا قالت شجرة التفاح
ما أطول الزمن
هكذا قالت شجرة الزيتون
الأرض لا تقول شيئاً
من رآها قشاً يحترق.

ـ ٩ ـ

لا شيء يعني شيئاً
الحياة شخير النسيان
واللغة ليست أكثر من خط سيء
يبلعط في رأسٍ خاوٍ
وأنا أول كلمة
تخطر في بالك
يا قارىء. □

فسحات

في انتظار الحرب

علي المقري
شاعر وكاتب من اليمن

أتحدث بصمت

■ ١٩٩٤/٢/٣ :

في انتظار الحرب صار كل كاتب أو أديب يمني في جبهة . . . لا وقت لديهم للصمت أو للكلام.

يتحولون من موقف إلى آخر، وبسرعة هائلة لا تفوقها إلا سرعة كتابة القصائد العمودية.

وبثمن أقل، يخلعون ذاكرتهم . . . ويقلعون عيونهم.

يستبدلون وجوههم بصور الرئيس، وقصائدهم بهيبة الدولة.

أشعل الوطن حربين ضد نفسه، كانت الأولى عام ١٩٧٢، والثانية عام ١٩٧٩ . وكنت ما أزال أجلس على كرسي الدراسة . فهل سأجلس إذا قامت الحرب من نومها، هذه المرة، فوق دبّابة حربية أم سأكون مستقياً حيناً ومنبطحاً في أحايين كثيرة؟

يقولون أن الحرب شر لا بد منه ويتجهون إلى الجبهة.

أما أنا فأتحدث بصمت مفحش لكي لا أتهم بالصمت أو بالكلام، وأجلس أنتظر.



كأننا بدونها

١٩٩٤/٢/٢٠ :

يفرحون اليوم بتوقيع (وثيقة العهد والاتفاق) في عمّان. وأنا لم أشاهد التلفزيون.

الحرب أولها ابتهاج.

ما الذي سيفعلون؟

لا وقت للقصائد أو ممارسة الجنس في صنعاء.

لا توجد أنثى يمكنها أن تقول: «مساء الخير»، أو «صباح الخير»، وتمد يدها للمصافحة بقوة.

شتم الرئيس أسهل من مغازلة امرأة، وبيع الله أبسط من بيع قارورة خمر مغشوشة.

ما هذا الكلام؟

إلى حدٍ، أنتظر الحرب، وكأننا بدونها.

لم تغسل وجهها

١٩٩٤/٢/٢٦ :

منذ أن توحدت سلطة شمال اليمن مع سلطة جنوبه (٢٢ مايو ١٩٩٠) وعيوننا على نشرة أخبار التاسعة ليلاً.

يتحدث التلفزيون عن التداول السلمي للسلطة فنغمض عيوننا وننام. ونسمع أصوات الرصاص فنغض قصائدنا. نشتري الصحف فتبيعنا: أزمة بين المؤتمر الشعبي والحزب الاشتراكي. أزمة سياسية. اغتيال قيادات حزبية. المحافظات الجنوبية. المحافظات الشمالية. إنتخابات ديموقراطية. رغبة في الضم والإلحاق. مهاترات إعلامية. عناصر في تنظيم الجهاد. شهداء الحزب. وقف المهاترات. إشتباكات عسكرية. وثيقة العهد والاتفاق. ضحايا الاشتباك. إختطاف سياح أجانب. زيارات سرية. عملاء للنفط. إختطاف طائرة. عملاء للدولار. عصيان مدني. تجريم الانفصال. تحريم الاقتتال. إعتصام جماهيري. الرئيس يهدد: الوحدة أو الموت. النائب يصرح: نريد الوحدة والحياة وليس الوحدة والموت. أهمية تنفيذ الوثيقة. إنفصاليون وعملاء. وحدويون شرفاء. عقلية شمولية. أسلحة كيميائية. الحرب قامت ولم تغسل عن وجهها أثر النوم.

ليست هذه هي الحرب. الحرب هي ما ننتظره. الحرب هي الانتظار.

بين سبعة جدران

١٩٩٤/٢/٢٨ :

ذهبت هذا المساء إلى الصحيفة لأسلم مواد القسم الثقافي، وأحتج كالعادة على التغيير الذي حصل في مواد عدد الأسبوع الماضي، حيث استبدل ببعض المواد الثقافية التي قدمتها مواد أخرى، متسائلاً عن الذي قام بهذا التغيير. توقعت ـ كالعادة أيضاً ـ أن يقول لي المسؤول في هيئة التحرير:

«القصيدة التي تحتج عليها رائعة وكاتبها واحد من أصحابنا، وأنا شخصياً قد قرأتها وأجزتها للنشر. أما الموضوع الذي يتحدث عن دور الأدب والأدباء في المرحلة الراهنة فلا أعتقد أبداً، أبداً، أنك تعارضه».

وأرد عليه (هو الذي لا علاقة له بالأدب، من قريب أو بعيد أو وسط) قائلاً: «هه. . . أنت الذي أجزت هذه المواد!!».

فيهز رأسه بالإيجاب ظاناً أنني قد أكبرته على ثقافي وتخصصي وسمعتي كمحرر ثقافي مسؤول عما ينشر في القسم الثقافي.

لكنه هذه المرة رد عليّ وبقسوة:

ـ الدنيا حرب وأنت تتكلم على الشعر



والشَّعْرَرَة!!

سألته وبسرعة:

ـ هل انفجرت...؟

أجاب:

ـ تجددت الاشتباكات في (محافظة أبين) بين (قوات لواء العمالقة) التابعة للرئيس علي عبد الله صالح و(الكتيبة ٣٦) التابعة للحزب الاشتراكي. وبدأت مواجهات في (حرف سفيان) بين قوات (اللواء الخامس) التابعة لعلي ناصر محمد وبين قوات (لواء المدرعات) التابعة لعلي محسن الأحمر. وتدعم (قبيلة بكيل) اللواء الخامس وتحاول أن تساعده على العودة إلى عدن.

تركته وخرجت من الصحيفة. ركبت باصاً وعدت إلى البيت الذي كنت قد استأجرته قبل خمسة أسابيع. هذا البيت لا يبعد عن أحد المعسكرات أكثر من مواء قطة.

أجلس الآن منتظراً الحرب في غرفتي بين سبعة جدران، جدار أمامي وجدار خلفي، جدار على يميني وجدار على يساري، جدار فوقي وجدار تحتي. أما الجدار السابع فهو فيّ.

اكتشفت انني بدوني

١٩٩٤/٣/٣:

في (مقيل) مركز الدراسات والبحوث جلسنا نخزّن (القات) ونلوك الكلام سبقني إلى المقيل: عبد العزيز المقالح، عدنان أبو شادي، محمد الخوربي، وجاء بعدي خالد الرويشان، شوكت الربيعي، شاكر خصباك، عبد الفتاح عبد الولي، علي الحضرمي، و.. لا أتذكر.

جاء فضل خلف جبر ومعه شخص يلبس الأبيض وبيده عود وعلى رقبته مسبحة بُنية تمتد إلى ركبتيه (مرة قابلت مع صديق لي في شارع جمال واحداً يشبهه قال صديقي عنه أنه سجن في السجن المركزي فترة طويلة بتهمة شرب الخمر. وخرج من السجن متصوفاً). وقدمه اثنان لنا كمتصوف فنان.

قلتُ لي: «فرصتك يا رجل، أهرب من بيانات الحرب وحرب البيانات إلى بيان الله. بياني أنا. هو أنا. أنا هو. أنا. هو. أنت. أنا. أنا. أنت. أنا أهلاً وسهلاً».

مسحت لحيتي. جميل. تمام. لم أحلقها منذ شهر ولن أحلقها بعد اليوم. أنا هو. هو سري وأنا سره. هو قاتلي وأنا قاتله.

عزف وليُّ الله، واسمه الهيثمي والقدسي، على أوتار الروح:

«ما بين ظل المنحنى وظلاله
ضل المتيم واهتدى بضلاله».

وفجأة جاء السهروردي، سراً، وجلس على كرسي في ذاكرتي وباح:

«قل لأصحابي رأوني ميتاً
فبكوني إذا رأوني حزنا
لا تظنوني بأني ميتٌ
ليس ذا الميت والله أنا».

تركت حينها ثقافتي وجهلي، وكلامي وصمتي. وأملي ويأسي، وغادرت المكان متجهاً إلى الله مع أول باص.

بعد أن وصلت إليّ اكتشفت أنني بدوني.

أكثر دراية بي مني

١٩٩٤/٣/٤:

بدون مقدمات قلت لزميلي في العمل: «أنا أكره الحرب»، فرد علي بقوله: «أنت لم تقرأ غيفارا». فأكدت له العكس، وانبهاري بسيرة غيفارا ورسائله الحميمة إلى أهله. خاصة تلك الرسالة التي يُقبِّل فيها ابنته كتابة، وكأنه يقبلها فعلاً.

قال زميلي إنه لا بد من استلهام غيفارا وبشكل عصري، وإنه متأكد بأني ـ رغم الكلام الذي قلته ـ سأكون أول من يحمل السلاح دفاعاً عن النفس، على الأقل، لأن الإنسان، أي انسان، ـ في اعتقاده ـ لا يمكن أن يشاهد شخصاً يريد قتله ويبقى بلا مقاومة.

صمتُ، وتحدثت بيني وبيني، قلت ربما يكون كلامه صحيحاً. ويكون أكثر دراية بي مني. ثم، ما علاقتي أنا بالصوفية، والله، وأنا أنت وأنت أنا، والطلاسم المشكّلة كخربشة الدجاج.

وحدها الحرب ـ كما يقال ـ هي الخلاص في وطن ليس لنا.

ما الذي سيضرني؟ أهلي في القرية، والقرية تقع ـ الحمدلله ـ بين معسكر (اللواء الثالث مُدعّم) ومعسكر (خالد بن الوليد)!

ستعود فرقة «الطريق» إلى الشغل. وسنعود إلى الاستماع: «نفجري كالموج يا أحقادنا النبيلة».

والمثل الشعبي يقول: «من لقي صاحبه دقّه». ولا وقت لـ: «يا مّاه ارحميني».







كما يفعل جمال الغيطاني

٥/٣/١٩٩٤:

إذا انفجر الوضع سأشتغل مراسلاً حربياً مع أية صحيفة أو مجلة خارجية. فرصة. أعود بعدها لكتابة مذكرات وقصص وروايات ومقالات عن الحرب كما يفعل جمال الغيطاني بالضبط، فلا هو أحسن مني، ولا أنا أحسن منه.

حتى إذا تعذر وصولي إلى مواقع المعارك فالأمر لا يهم. سأكتب التقارير الصحافية وأنا في غرفتي سواء كنت نائماً أو صاحياً. سأخترع أحداثاً وأوقع عليها، وأنسب تصريحات وأنفي، كله على الحساب. ولكن كيف سيكون وضع البنوك، والبريد والهاتف؟ الحرب قادرة على أن تسوي كل هذه الأمور، وقد أحصل على فرصة عمل أخرى واشتغل محرضا جماهيرياً، ضد أي طرف، عبر الإذاعة أو التلفزيون أو الصحافة أو الميكروفون أو المساجد أو الشوارع أو في البيوت والفنادق والدكاكين التي تبيع الخمر البلدي والأجنبي والعطر (الكلاسيك) والحشيش، أو عبر جلسات (مقائل القات).

إذا انفجر الوضع وقامت الحرب من نومها، سأكتب بيانات مع كل الأطراف والمراكز، وضد كل الأطراف والمراكز. ولكل بيان قيمته. الدفع بالدولار، طبعاً.

أما الشيء المربح، حقيقة، فهو كتابة القصائد العمودية والأفقية، والتي سأدعها تشعل الجماهير عن بكرة أبيها. وتدفع بأسنانهم إلى الحرب ضد أصابعهم.

أشتغل محارباً في الجبهة، تاجر أسلحة، وسيط سلام، جاسوساً، مهرب وطن، منظِّراً، رجل دين، رجل دنيا، رجل لا دين ولا دينا، أي شيء.

ولكن ماذا لو لم تقم الحرب من نومها مبكراً... وتأخرت أكثر من اللازم؟

عطش للقتال

٦/٣/١٩٩٤:

ما الذي سأفعله إذا لم تقم الحرب، بعد أن تهيأت لاستقبالها إلى هذا الحد؟

هل أقوم أنا بتفجير الوضع تماماً، انتقاماً من فجائع إعلام الحرب المتخمة؟ أم أبحث عن بلد آخر أستطيع أن أحارب فيه بعدما اكتشفت قدراتي خلال هذه الأيام؟

فربما احتاجت طائفة أو حزب في لبنان إلى محارب أصيل مثلي، لم يسبق له أن دخل الحرب ولو من النافذة.

هل هناك رغبة في تجديد فكرة الحرب الأهلية اللبنانية وتحويلها من بروفات أولية إلى حرب حقيقية؟

ماذا عن الصومال؟ قد اكتشفت أن عرقا لي في قبيلة صومالية. وربما أكون أنا عرق عروق القبائل الصومالية الباسلة. هل تحتاج إلي القوات الصربية؟ أم أن القوات البوسنية هي التي تحتاج إلي أكثر؟

وأفغانستان. أي فريق يحتاج إلي هناك؟

قرأت مؤخراً أن عبد الله أوجلان قائد حزب العمال الكردستاني صرح أن هدفه الآن هو رفع عدد المقاتلين من ١٥ ألفاً إلى ثلاثين ألفاً لمواجهة تركيا... هذا تمام.. يحتاجون إلي في كردستان، وأنا لا أفضل غيرهم، فإلى جانب الحنين إلى الأممية واليسار هناك ما هو أهم، ففي صفوف حزب العمال الكردستاني العظيم محاربات من طراز جديد يشاركن في صفوف جبهات القتال، وأنا أكبر المتعطشين إلى القتال.

على العموم، إذا لم ينفجر الوضع عندنا فسأبقى أنتظر رسالة على عنواني: (صنعاء - ص. ب ١٢٦٣١) تطلب مني أن أغادر حالاً إلى جبهة الحرب.

لن أقتلني

٧/٣/١٩٩٤:

ما هذا الكلام الذي يستحق القتل؟

الحرب لا علاقة لها بالإحساس لكي أكتب عنها.

ما هذا الانتظار؟

أنا لن أحارب. سأقفل الباب جيداً وأفتح عينيّ.

الحرب مهنة لا أحبها. لا تكتبوا إليّ أيها القتلة، فأنا لن أقتلني. □

(صنعاء)

آخر المقاتلين

غازي الذيبة
الأردن

[بكاء]

■ دق على القصباتِ الموشاة بالناي، أصابعه، وأطفأ الحاضرين بخلسة الشجن المتوردِ على باطن الخدود، وهو يقول لهم «يا زمان الوصل، بالأ...».

كان النشيج بأرجائه يرتفع.

وكانت بركٌ من الحسرة تغرق في تفاصيل الآه، ثم تتلوى على الأوف متعبةً من حضور الخيول القتيل، عبر شوارع من زمانٍ، تهدلت خضرةُ أعناقها الشجرية فوق الإسفلت وماتت من النشافِ على حسرة الضحك الذي أيقظته المدافع، والطيور الفولاذية المعقوفة المناقير.

لقد تربصته النكايات.

كل النكايات كانت واقفةً، قرب نزفٍ أصرَّ على الإنكباب طويلاً على ركبتيه.

وهو في البركة الآن ينتشل الخزف المهشم، والعويل وباقي أوحال الأبالسة.

راحت الدقة في القحيح الذي تطاول مأخوذاً.

راح هو في سرنمةٍ ذاهلةٍ إلى قفره الوافر.

تدفق في دبقٍ خائرٍ، والتصق بالهزيع.

كان آخر المقاتلين عند أكياس الرمل الذاهلة، يطلقُ الرصاص الذهبي، بانشداهٍ إلى حلق المدينة. وقد طوّقت عنقها المتربص بالسخام، وأغبرة المصانع الهالكة.

كان آخر المقاتلين ينفخ في سبطانة بندقيته، فانطلقت الغربان بزعيقها إلى رأسه، لتنهال فيها بعد جمجمةٌ مهشمةٌ على وقعه البليد، وهو يحقق أوبريت الفحل العقيم، بالموت.

[ضحك]

ثمة انفجارٌ أكيدٌ بالمحاذاة، يسند قائمتيه على جدارٍ باردٍ ورصين.

إنه الضحك المقلق.. أسير الرصاصة القاتلة.

إنها انفلاتة الضحك، من قمقمه المهشم إلى رأس الغول، الكسيح...

إنه الغول الكسيح الذي يتربص بالرصاصة التي لمعت في حدائق البكاء.

إنه غول الضحك الناشز، حتى النعيق، يحك أنيابه في جدران البغتة، ويهرب مسحوباً بالنزع واشتباه الأمور على المتشابهين، بغوليتهم.

فاتراً يدخل جنب الأشداق،

بارداً...

متبرجاً، يشرعُ صدارة للغبار.

وينفضُ زعانفه الطائشة.

ينفضُها من عظام الماء وزوان البحر.

ليرقص مع أزرق كامدٍ، يدخلُ من تجويف الرأس، إلى صلعة الشوارع السفلية، ليرقص الوقت من خلاف.

[تنبيه...]

حذار

إذاً

من التوجس

هذا العابق بالقطط، وهي تدخلُ إلى مواءٍ فظٍ، وتسبق الحذر.

حذارِ

لأنه

ستسقط الجدران الآيلة إلى البقاء على الأرصفة

ستتوقف الشوارع المزدانة بالبساطير عن المشي.

ستكرر المدينة انعطافاتها في حوادثِ السير.

ستبصقُ العيون قذاها... ساعة القيلولة الغائبة.

ستبكي الخطى مشائين نهروا المساء بأقدامهم.

ستضحك الخطى من مقلدين يرفلون بالطواويس، وهم يسترجعون تفل أناقة سواعدهم المقتولة، وهشاشة شواربهم الكثة.

حذارِ

من

الانشغال

هناك

بهذا الرجيم... من النزوات. □



السر في البئر

الشهوة المحروسة في الطريق الى المعرفة

عماد العبدالله

في الصغر، كان أهلنا وبعض العجائز من سكان الحي الذي كنا نقطن فيه، يوصوننا أننا عندما نجد أوراقاً من كتاب جزء عم أو ربع ياسين (وهي أجزاء مطبوعة وميسرة من القرآن الكريم لتعليم التلامذة في المرحلة الابتدائية كانت موجودة بكميات كبيرة، بخلاف نسخ القرآن الكاملة المحدودة والموضوعة في البيوت طي محفظة من القماش في مكان آمن وخاص) ممزقة ومرمية في الطريق أو المنزل، أن نسارع إلى التفتيش عن أي ثقب في أي جدار لنضعها فيه، وكانت تلك الأوراق، على الأعم الأغلب، صفراء هشة وسريعة التلف.

ولطالما كانت تسحرني تلك العملية، فالأوراق أو النتف مقدسة، ويجب عليّ أن أجد التجويف المناسب أي التجويف الكثير العمق والشديد الظلمة الذي لا يمكن أن تمتد إليه يد.

وما زالت الفجوات إلى اليوم تثير لدي مشاعر غامضة لا أجد لها تفسيراً. وتختلط في معناها مشاهد من الطفولة والحاضر. فلقد كان لصندوق الفرجة وقع ساحر عليّ عندما كنت أثبت عيني على الثقب للتفرج على الصور الملونة داخل الصندوق. وبقي لثقب الباب أهمية مزمنة عندي ابتداءً من إدخال المفتاح فيه وصولاً إلى التلصص من خلاله عند هذه المناسبة أو تلك. المصوّر الأرمني بدوره عندما كان يغطي رأسه بالقماش الأسود المتصل بكاميرا التصوير القديمة من نموذج الخمسينات من هذا القرن، مقدمة لالتقاط الصورة، كان يترك فيّ أحاسيس متنوعة تتراوح بين الدهشة والخوف والسحر والأعمال الخارقة. ومن المشاهد التي ما زالت رؤيتها بالنسبة إلي تثير مشاعر متشابكة من التوتر والرهبة والتشويق، مشهد الكهف، خصوصاً في السينما، عندما تصور اللقطة باب الكهف المظلم تطل منه وسط السواد المطبق، عينان مضيئتان!

السر في الثقب والسر في البئر القديم المهجور، والسر في الكهف والحفرة هي الأخرى سرية. ويقال في أبحاث «الحياة بعد الموت» أنه في بعض الميتات المؤقتة، يخبر الشخص الذي يعود من الموت! أنه رأى نفسه يجتاز نفقاً ما!

* * *

إذا اعتبرنا أن السر في الثقب، هل يدفعنا ذلك إلى القول إن الشهوة في الثقب، وإن الشهوة بالتالي هي خديئة السر. وإن المعرفة الشبقة هي الرغبة العارمة في فضح الأسرار؟

لكن ماذا عن الشهوات والثقوب والفروج ودلالاتها حسبما يورد إبراهيم محمود في كتابه «الجنس في القرآن»(*)؟

يقول المؤلف إن مفردة جنس غير واردة في القرآن بالمعنى الذي نتداوله اليوم ومع ذلك يحاول تقصيها من اليونانية Genos (عِرق) والفرنسية Genese (تكوين) والأرمنية Guin (امرأة) وصولاً إلى المفردة العربية (جن) حيث يقول: «وبها سمي الجن لاستتارهم عن الأبصار، ومنها سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه» (ص ٤٦).

وهكذا يعتبر المؤلف أن بديل مفردة جنس في القرآن هو مفردة فرج حتى لو اقتصر الأمر على التعامل مع مفهومها الأنثوي واستبعد الإنسان (الرجل) من فضاء المعنى المتعلق بها حيث اعتبر (الفرج) في الثقافة الإسلامية دائماً خاصة أنثوية.

وفي لجوئه إلى تفسير كلمة فرج يسهب إبراهيم محمود في شرح المفردة عبر تقنية قلب الحروف فيورد: «كلمة (فرْج) عرفت بأنها الخلل بين الشيئين، وما بين اليدين والرجلين، وتشير إلى غير المسدود. والفرج عورة. والفرج الثغر المخوف، وهو موضع المخافة. أما كلمة (فجْر) فتشير إلى ثقب أرضي يتفجر منه الماء، وإلى ما هو مقعر. والفجر في آخر الليل. ويشير الفعل (فَجَرَ) إلى الفسوق، والفسوق مرتبط بالفرج وباشتهائه. أما كلمة (رَجَفَ) فهي تحصل عند حصول اضطراب في فراغ، أو لوجود فراغ يسبب اختلالاً في التوازن. وكلمة(جرف) فهي الأخذ الكثير، وهي تخلو من صورة تخيلية لفعل الوطء. وكلمة (جَفْر) تعني البئر وعلاقة الجفر بالفرج واضحة هنا» (ص ٥٨ و٥٩).

وفي مكان آخر من الكتاب يقول: «ولعل المرأة التي حرضت آدم على تناول الثمرة المحرمة تكون (حاضنة) الشيطان الأولى لأن فرجها هو الفراغ الأكبر والنقصان الأكبَر، وهو الذي يمثل الجنس المطلق ومجال الغواية الأكبر. ويبدو أن آدم عندما (عرف) امرأته[بداية المعرفة، بداية الجنس، بداية الخطيئة] لم يعرفها إلا كفرج (من خلال فرجها). ومن هنا قيل ويقال حتى الآن إن الشيطان امرأة، وأنه سكن فرجها، ولا بدّ من تهيئة نفسية طقسية لطرده. كيف يتم طرد الشيطان من الفرج قبل الجماع وأثناءه؟ يبدو أن ذلك يجري بالبسملة وقراءة القرآن!» (ص ١١٨ و١١٩).

وعن عملية إقصاء الشيطان وقهره يردف إبراهيم محمود: «لهذا نقرأ مثلاً في أكثر من مكان، ما قيل ويقال على لسان النبي محمد السلطة المرجعية الأولى في ذلك: «ينبغي أن يقول حين يأتي أهله: بسم الله، اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا»» (ص ١٢١).

* * *

يعزى إلى الإمام علي بن أبي طالب كتاب اسمه «الجفر» ويتداول بين الناس باعتباره ينطوي على تنبؤات وإشارات لغوية رمزية تفسر، حسب اعتقاد بعض الأوساط، الكثير من أحداث الحاضر.

وفي لسان العرب (رفج): الرفوج أصل كَرَب النخل، . . . وكرب الأرض يكربها كرباً، قلبها للحرث وأثارها للزرع وهي مكروبة مثارة (انتهى). وهنا تفيد المفردة السادسة التي لم يتطرق إليها إبراهيم محمود من الثلاثي (ف - ر - ج)، أيضاً معنى الحرث مقدمة للزرع. فلا تبتعد المفردة السادسة عن معنى (فرج).

كذلك نصادف كلمتي (فرج) و(كرب) متلاصقتين في عبارة «فرّج الله كربكم» والمقصود هنا ذهاب الغم.

وبالعودة إلى بداية المقالة، حيث يكون ملزماً حسب قول العجائز ووصاياهن، وضع أوراق كتب عليها كلام الله في شقوق الحيطان وثقوبها، نورد ما جاء في لسان العرب، ويفيد اختفاء الحدود في اللغة العربية بين الشق أو الثقب في الحائط والثقب في الجسد الذي يستدعي البسملة قبل عملية الولوج، عبر مفردة (فرج): «والفرجة بالضم: فرجة الحائط وما أشبهه، يقال: بينهما فرجة أي انفراج».

هكذا أي اتساع يغدو مبعثاً للقلق ويستدعي التحرز، ففي لسان العرب جاء: «وفي حديث صلاة الجماعة: ولا تذروا فرجات الشيطان، جمع فرجة، وهو الخلل الذي يكون بين المصلين في الصفوف، فأضافها إلى الشيطان تفظيعاً لشأنها، وحملاً على الاحتراز منها، وفي رواية: فُرج الشيطان، جمع فرجة كظلمة وظلم».



في ألف ليلة وليلة سراديب كثيرة وكنوز مرصودة، ودائماً ثمة تمتمات وتعاويذ تدخل في الموضوع. فمن ناحية هناك طلسم على باب السرداب تنبغي قراءته وحل رموزه، ومن ناحية أخرى، يجب على المرء قول بعض العبارات أو معارضة العبارات والحروف المكتوبة، بعبارات أخرى.

على مقابر الفراعنة المقفلة إلى الأبد، وجدت الحروف الهيروغليفية مرسومة بكثافة في محاولة تهديد للأحياء بعدم فتح القبور أو خرق سكون الأموات. وتتراوح تلك الجمل بين أسلوب التحذير وأسلوب اللعنات. الحروف، الكتابة، التعاويذ، جدران واقفة في وجه الشيطان والمدنس في الخروج والدخول. فضاءات متقابلة ومعابر بينها للتنقل والانتقال. جني ألف ليلة وليلة هو الآخر أدخل إلى القمقم وختم عليه بختم النبي سليمان.

ووظيفة ختم النبي سليمان، هنا، واضحة، حيث إن أي شيء يتعلق بالنبي له صفة قدسية، وكلامه أو كتابته أو أي شيء يعود إليه، يفيد معنى اشتغال سلطته، وهي في حالة الجني تتوسع لترسم شكل السيطرة الحسية على الجن، حيث تكبر اشتغالات السلطة القدسية في الخيال الشعبي لتشمل ما هو مرئي وغير مرئي، الممتلىء والمتجسد والفارغ والمنفلت دفعة واحدة.

* * *

الفرج، الفراغ، الكون، فروج السماء، الثقوب السوداء..

إذ نقف على حافة الجسد، إذ نقف على حافة البئر، إذ نقف على حافة القبر، إذ نقف على حافة النوم، إذ نقف على حافة الأبدية.. لا يبقى علينا إلا أن نقفز!؟□



• الجنس في القرآن - إبراهيم محمود - رياض الريس للكتب والنشر - بيروت - لندن ١٩٩٤.

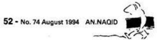


كل شيء على ما يـــرام

يوسف ضمرة
قاص من الأردن

قصتان

قالت السيدة باقتضاب:
- مرّ وقت طويل.
ولأنه يعرف ذلك، فقد أدرك أن كلاماً آخر خلف الكلام!
«حسناً»، همس لنفسه ثم قال:
- وما أهمية ذلك الآن؟
ولم يلتفت.
قال جملته وهو يعبث بمفاتيح «التلفزيون» الذي كان بدوره (يتكّ) ويطلق بين (تكّة) وأخرى وشيشاً حاداً.
كان ذلك عند العصر. وكانت المرأة واقفة خلفه تماماً، وهي تزداد عجباً لشغفه العظيم بالتلفزيون.
قالت بإيقاع أكثر حدّة:
- أمس قالت أمي شيئاً.
التفت، فرآها مهيأة للخروج.
عاد بوجهه، وعادت أصابعه لمهمتها السابقة، وعاد التلفزيون لوشيشه الحاد. ومرة أخرى همس لنفسه (حسناً)، وظل صامتاً.
- أمس قالت أمي.
فصرخ:
- ما لنا وأمك الآن؟
وأخذ يرتجف، والوشيش يعلو، لكنه أضاف بهدوء:
- ألا تعرفين أن الأمر لن يظل سراً إلى الأبد؟
وصمت في انتظار الكلام.
مرّ وقت أكثر مما توقع. التفت فرأى عينيها غائمتين، وأسنانها مغروزة في شفتها السفلى.
كان ثمة منطق واضح في أسئلته، وكانت تعرف ذلك. لكن الأشياء لا تنتهي تماماً بقرار ما، فقد مرّ على انفصالهما السري شهران، إلا أن الآخرين ما زالوا يعاملونها كزوجين، حتى هما يفعلان ذلك بين حين وآخر. يشاهدان الأخبار معاً، حيث التلفزيون يربض شاهداً محايداً في الصالة الضيقة. وقد يسكب أحدهما للآخر شيئاً من القهوة إذا ما التقيا مصادفة في المطبخ. لقد حدث هذا عدة مرات، إلى الحد الذي جعل كلاً منهما يتساءل عن تلك المصادفات!! أطفأ التلفزيون واستقام. شبر إلى غرفة النوم. بدّل ملابسه وعاد. نظر إلى وجهها وقال بحياد:
- هيّا.
مكثا في الخارج ساعتين. كان يتوقع أن تذكر أمها، لكنها لم تفعل.
عادا.
فتح الباب، فسقطت ورقة صغيرة على الأرض. تناولها وأغلق الباب. سبقته إلى الداخل وأنارت غرفة النوم. راحت تخلع ملابسها بهدوء وهي تسرق بعض النظرات إليه. كان يعرف جيداً أنها تراهن على ضعفه البالغ أمام الجسد!
هبطت يده إلى جنبه. نظر إليها ثم ناولها الورقة. خطفتها وحدّقت إليها بشغف. لحظة ثم رفعت وجهها ونظرت إليه. خرج إلى الصالة وأشعل التلفزيون. كانت أكثر من قناة تعرض حال الدنيا، لكنه لم يستوعب إلا قليلاً. تُرى من هو الذي اشتاق



إليها؟ «اشتقتُ إليك»! انتفض فجأة وعاد إلى غرفة النوم. كانت جالسة على حافة السرير، وهي تُمسك بالورقة الصغيرة، وقد تناثرت حولها بعض الرسائل والصور القديمة، وعيناها تتقافزان. وقف أمامها، فأبعدت الورقة بعض الشيء. مدّ يده فقرّبتها. تناولها وقرّبها إلى عينيه، ثم نظر إلى المرأة وقال:

ـ قد تكون لي.

ضيّقت عينيها فقال:

ـ ألم تلاحظي أن (الكاف) ساكنة؟

بدا له أنها لم تدرك الأمر جيداً، فأضاف:

ـ أنظري.

وقرّب الورقة إلى عينيها، وأشار بسبابته إلى (الكاف)، ثم استدار وخرج، وظلت المرأة ساكنة على حافة السرير. تجاوز الصالة، وعبر إلى غرفته. أغلق الباب. جلس إلى الطاولة وضع الورقة أمامه. تناول من أحد الجوارير ألبوم الصور، وبعض رسائل، وراحت عيناه تتقافزان.

الآن كانت السيدة تجمع ببطء ما تناثر حولها.

وبعد حين لملم الرجل ببطء ما تناثر حوله، ثم ألقى بالورقة الصغيرة في سلّة عند قدميه، وقام.

عبر إلى الصالة فرأى المرأة تخرج من غرفة النوم. جلس وصوّب نفسه إلى التلفزيون موحياً بأن كل شيء على ما يُرام.

جلست على مقعدٍ مجاور.



مرت لحظات ثم التفتت إليه وسألته:

ـ أين الورقة؟

ـ في السلة.

ولم يلتفت.

ـ أعرفتها؟

ـ من؟

ـ المرأة؟

ـ أيّ امرأة؟

والتفت، فابتسمت...

ـ صاحبة الرسالة؟

لم يجب.

طال ذلك الصمت، متزامناً مع الضجيج في الداخل، ثم لماذا؟ ربما انبثق السؤال عندهما في لحظةٍ واحدة، إلا أن الإجابتين لن تتشابها!!

تحركت على مقعدها. لمح ركبتها اليسرى متوثبة. أشعل سيجارة وأغمض عينيه. سيقترب الآن، ويمد يده اليمنى، ويتحسسُ بأصابعه تلك الركبة الشبيهة بالنهد. وستقترب الآن. وجهها. شفتاها. ثم يغيبان.

فتح عينيه فامتلأتا بفراغ المقعد. سمع نشيجها فنهض وعبر إلى غرفة النوم. كانت الورقة في يدها. اقترب. رفعت وجهها وقالت:

ـ ألا تظن أن رجلاً كتبها؟

ـ لا.

ـ ثمة امرأة إذاً؟

ـ لا.

اشتد بكاؤها. قالت بصعوبة:



ـ أرجوك!

حدّق إلى عينيها. أضافت بضعفٍ بالغ:

ـ ثمة رجل... أقسم!

الآن... تضع نفسها كلها في حالٍ من الانتظار الغامض لظلال الغضب الجميل على الوجه، وارتجاف اليدين، والشتائم التي لا تستثني شيئاً على الإطلاق. ومن يدري! فربما حدث شيء من ذلك في داخله. لكنه استدار بهدوء. خرج. أغلق الباب فصرخت بغضب جارح:

ـ دعْه مفتوحاً على الأقل!!□





خلته جرذاً كبيراً... توقفتُ لحظة ثم سِرتُ بحذرٍ نحوه. رفعتُ العصا ببطء وهويتُ بها عليه. كانت الضربة قوية ومحكمة. أحسستُ بالعصا ترتدُّ عنه كما لو أنه كرة. تحرك ببطء إلى بطن السور المغطى بالأوراق والأعشاب. استبدتْ بي الرغبة في رؤيته جيداً. لكزته بالعصا فتكوّر أكثر. حركته إلى منتصف الحديقة الصغيرة. اختلج عدة مرات. لكزته فتدحرج جمُدتُ نفسي وراقبته بحذرٍ ودقة. وحين بدا لي أنه سينفتح تماماً، انقلب وتحرك ماشياً ببطء، حاملاً ببلادةٍ درعه المكور. لكزته مرة أخرى فتوقف، عاد كل شيء كما كان. بدا لي الأمر لعبة ماكرة. كيف أقنع ذلك الشيء بالطمأنينة؟ عندما انتبهتُ إلى الوقت، أدركتُ أن موعد السيدة فات!! حقدتُ على القنفذ. فلربما كانت الأمور في تلك الظهيرة ستختلف! لم لا؟ صحيح أن شهراً كاملاً مضى، إلا أن ما يحدث في العادة يتطلب يوماً ما. وطالما انتهى ذلك اليوم، فربما تكون الفرصة ذهبت سدى!! هويتُ بالعصا على القنفذ، ولم أعرف ما حدث له بالضبط، فقد عدتُ أفكر في المرأة. لم أكن أعرف من أين تعود. كانت تجيء في الصباح. تطلع من رأس الشارع الذي يبعد خمسين متراً. تعبرني، تمشي عشرين متراً، ثم تنعطف يميناً وتغيب، لتعود في الظهيرة واحدةً أخرى، حيث يتلاشى رنين الجسد، وتتلعثم الخطوات!! إلى أين تذهب تلك المرأة كل صباح؟

لم أكن أريد غير ذلك، فهي في النهاية شخص عادي، تماماً كالمرأة التي تأخذ كل صباح ولديها إلى المدرسة، ومراهقات الحي اللواتي يعُدْن ظهراً بوجوهٍ متوردة، وصاحب (السوبرماركت) الذي يغلقه ساعتين كل ظهيرة. فكرتُ من قبل أن أسألها، لكنني لم أفعل.

جاءت زوجتي من عملها. سمعت الباب الخارجي فالتفتُ. ابتسمت لي ولم ترَ القنفذ. سألتني عن المرأة ولم أجب.

عندما خرجت زوجتي إلى الحديقة بالقهوة، كان النهار في آخره. وكنت سمحت للقنفذ أن يستوي مرة أخرى، ليمشي، ويلتجىء ثانية إلى بطن السور. تناولتُ صينية القهوة قبل أن أخبر زوجتي، وأدلّها على ذلك الشيء المتكور تحت الأوراق. قلتُ لها إنه قنفذ، وإنه لا يؤذي، وإن البعض يأكلون لحمه. لكنها تقززت، ورفضت أن تشرب القهوة، ثم أصرّتْ على أن نتخلص منه بطريقة ما. قلتُ لها إنني لن أقتله، ولا أعرف كيف نتخلص منه حياً!! ثم اقتربتُ منه، ولمستُه بالعصا فلم يتحرك. قالت: ربما مات. ولم يكن ميتاً. قلتُ إنه مغلق، وإنني أودّ لو أراه. ثم حركته فتدحرج واستقر. سألتها السكوت كي يطمئن. جلسنا وعيوننا عليه. كانت الشمس تغيبُ، ثم غابت. انتظرنا طويلاً ولم يتحرك. لم نعد نراه، ولم أعد أرى ملامحها جيداً. كنا بدأنا ذلك الحوار اليومي. الحوار الذي بدأ منذ زواجنا. قررنا العودة إلى الداخل.

عند منتصف الليل تذكرتُ القنفذ فضحكتُ. ويبدو أنه كان لضحكتي صوت، فقد تحركت زوجتي وسألتني عما بي. قلتُ لها إنني أضحك. وقلتُ إنني أضحك لأنني تذكرتُ القنفذ، فضحكتْ هي أيضاً، ونامت، أو... ربما نامت!!



كتب

خاتم سليمان!

محمد جمال طحّان

كاتب من سورية

العلمانية من منظور مختلف

دراسة

عزيز العظمة

مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٩٢

يجعل المؤلف العلمانية مناقضة للإسلام والإسلامية، منطلقاً من فهم مسلّم به لا يعي الفرق بين اتجاه علماني، وإيمانٍ علماني، وعقيدة علمانية، ولـذلك لا يرى مساوىء هـذه العلمانية التي هي إيمان وعقيدة وليس اتجاهاً. وإذا كان الدين لديه، في أحسن الأحوال، هو مجالاً للعبادة الشخصية الماورائية، فإن كلمة (عَلمانية) تعترف بالعالم لا بماوراءه، وتُشتق من العالَم. والعَلمانية لديه تعني العالمية الحديثة، ولأن أصلها اللاتيني يعني الناس أو العالم، وهي متفرّعة من كلمة (عالَم) لتغدو عالمية بياء النسبة والتاء، لتدل على اتجاه نحو العالم، ثم أضيفت إليها النون للتفريق الاصطلاحي لتصبح (عالمانية)، وحين خُفّفت صارت (عَلَمانية) بفتح العين واللام، وتعني الاهتمام بدور الإنسان في العالم، بشكل مستقلّ عن الدين. في حين أن العِلمانية (بكسر العين) تعني اتّخاذ المعرفة العلمية الطبيعية نموذجاً لكل أنواع المعرفة، ومعياراً لها؛ وإهمال المعرفة الدينية لأنها لا تخضع لمعايير العلم. وتَبَعاً لذلك يغدو تعبير «علمنة ممتلكات الكنيسة» الذي يورده العظمة ليدلل على ضرورة جعل ممتلكات الكنيسة ملكاً للعالم الدنيوي، تعبيراً متطرّفاً ولكنه يدل على العَلمانية (بفتح العين واللام) من غير أن ينتبه إلى ذلك حين يجعلها - بكسر العين - مشتقة من العِلم. ولكننا - احتراماً لمنطلقاته - نستخدمها بكسر العين في هذا التحليل.

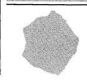
والعظمة - عموماً - لم يحدد العِلمانية بشكل واضح، فمرّة يصفها بأنها جملة من التحولات تلازمها الديموقراطية والعدالة والحرية. ومرة يقول عنها بأنها الاعتماد على نظم لا دينية في الفكر والحكم والأخلاق. ويرى أن لها وجوهاً مختلفة تتركز في أن العالم جملة ظواهر طبيعية وتاريخية متحولة، وأن الأخلاق لديها ترتبط بالتاريخ والوازع بالضمير بدلاً من الترهيب والترغيب في الآخرة. ولكننا نسأله: ما الضمير؟ أليس شيئاً يخرج على الطبيعة والتاريخ ويتعالى على المعرفة العلمية؟ أليست فكرة الثواب والعقاب أكثر واقعية منه؟ ثم أليست العلمانية - كما يطرحها - شمولية للأخلاق والحياة، والعالم، تماماً كشمولية الإسلام الذي يحاربه؟ فهل قدّم العظمة رؤية للعالم عن العالم أشدّ تماسكاً من تلك التي يصفها بالغيبية والميتافزيقية؟

وهذه العِلمانية - المارد - خاتم سليمان - (طاسة الجان) - التي تحتوي على جميع أشكال الديموقراطية والحرية والعدالة، أليست علمانية ميتافيزيقية؟ ألا تعني استبدال دين بدين؟





المؤلف يلبس خوذة الغربي ويفكر برأسه



من الواضح أن المؤلف يجرد الدنيا من الدين ليجرّدها من التراث الذي يرى أنه «مناقض للواقع، سابق عليه». وإذا كان التراث سابقاً للواقع، فهل هو ـ بالضرورة ـ مناقض له؟ وهل ينبغي إعدامه كلّه، وهل يمكن أن نستأصله من ذاكرتنا، ومن تغلغله في حياتنا[1]؟

لقد تساءل هذا السؤال ـ منذ زمن طويل ـ فيلسَوف الوضعية زكي نجيب محمود، ثم اكتشف ـ متأخراً ـ خطورة أن ندير ظهورنا للتراث، وذلك لأنه مهم من أجل إنتاج المستقبل[2]. ولكننا نسأل العظمة: هل نستطيع حقاً أن نتجاوز التراث بتجاهلنا إيّاه، وهو حيّ فينا ـ شئنا أم أبينا؟ ألا تشكّل مثل هذه الدعوة قفزاً على التاريخ في الهواء، وتجاوزاً للتفكير الواقعي الواعي؟ هل يعني إنكار التراث أنه غير موجود، أم أن ذلك لا يخرج عن تقليد النعامة حين تدفن رأسها في التراب لتتعامى عن الواقع الذي لا تحب أن تراه؟ وإذا كان دعاة التراث يغالون في الدفاع عنه فلأن أمثال العظمة يحاولون أن يحيلوا تراثنا العربي ـ الإسلامي إلى قمامة التاريخ، وهذه المحاولة لا تخرج عن كونها دعوة خيالية تريد أن تنسف الجذور لتبدأ من حيث انتهى الآخرون. وإلام انتهى الآخرون؟ إلى علمانيات مختلفة ومتخالفة، فهناك عَلْمانيات أوروبية، وعَلَمانية أميركية، وعَلْمانية تركية، وعَلَمانية وعَلْمانية وعِلمانية تتراوح بين محمد أركون وعادل ضاهر وعزيز العظمة[3]، إسلامية ومسيحية وملحدة، مع الدين وضد الدين وبصرف النظر عن الدين، يتراشق أصحابها بالتكفير والتجهيل أو التجاهل. أما العظمة فيريد منا أن نلتحم بالتجربة الأوروبية. ألا تُعدّ عملية تقليد الغرب في العِلمانية المنجزة منذ عقود، تمسّكاً بتراث الآخرين؟ أم أن تراثنا ـ وحده ـ هو المناقض للواقع، وتراثهم سابق عليه؟ وهل ألغت أوروبا الدين أم أنها أعادت ترتيب علاقته بالدولة وحسب؟

ما العلمانية التي يدعو إليها العظمة إذاً؟

هل تتلخّص في استخدام العقل ومحاكمة التراث على أساسه؟ وهل تطالب بإبعاد السياسة عن الدين (ولا أقول العكس)؟ الإسلام علماني إذاً بهذا المعنى. هل تعني فصل الدين عن الحكم؟ المسيحية علمانية إذا لأنها تستند إلى ما جاء في الإنجيل: «أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ولنلاحظ ـ هنا ـ أن أوروبا تفعل ذلك انطلاقاً من مرجعية دينية، ويأمر من النص. أم أن العلمانية تعني تجاوز القومية ـ التي يسميها العظمة شوفينية؟ هي في عداء إذاً مع العرب والداعين إلى العروبة. هل تعني إلغاء الدين؟ هي إذاً في عداء مع المسيحية والإسلام. هل تعني إلغاء التراث؟ هي إذاً في عداء مع التراثيين في العالم.

من يقيم صرح العلمانية إذاً، حين تخسر الجميع؟

ألا تكون علمانية حقاً، وأقرب إلى الواقع، وإلى المنطقية... حين تفصل السياسة عن الدين بعَلمانيتها، وحين تعزز الروابط الوطنية والقومية بعِلمانيتها، وحين تدعو إلى التواصل الإنساني الكوني بعَلَمانيتها، وحين تفيد من التراث الإنساني ـ الخاص والعام؟

ولكنّ العظمة يرفض ذلك كلّه، كما يرفض أي حوار يقوم بين العلمانيين والقوميين والمسيحيين والمسلمين.

ويمعن العظمة في رفض التراث ـ شكلاً ومنهجاً ومضموناً ـ حتى إنه في دراسة نشرت له مؤخراً في مجلة المعرفة السورية، يؤكد رفضه لتعبير (المجتمع الأهلي)[4]، وهو لا يفعل ذلك إلاّ لأنه تعبير ورد في التراث العربي، ويصرّ على استخدام كلمات العلمانية والمجتمع المدني لأنها رائجة هذه الأيام في الأدبيات الغربية. ولكننا إذا أردنا العنب يحسن بنا ألا ندقّق في (الناطور). ونحن مع الأديان والمذاهب والاتجاهات والفلسفات كلها ما دامت تعلي من شأن الإنسان وتهدف إلى تحقيق حريته وتحافظ على كرامته من غير أن تحوّله إلى رقم أو إلى وسيلة. وهل هناك مشكلة إذا اختلفت صيغ الكلام على الديموقراطية ـ مثلاً ـ بكلمات، الشورى، التشارك، المشاركة، الاشتراك، حكم الشعب، حكم الأمة، الحكم المدني... وما إلى ذلك من كلمات؟

المشكلة أننا نختلف على تسميات صفة الحكم بين الدول، وأيّ الصفات هي الأكمل في التعبير عن الديموقراطية الكاملة، ثم تمارسُ علينا أسوأ أشكال الاستبداد، ونتفق ـ ضمناً ـ على الخنوع صاغرين. ونقبل عملياً ما نرفضه نظرياً. وهذا هو العظمة يترجّح بين الإعجاب بالعلمانية والإعجاب بفرضها، وهما أمران متناقضان، ينتفي أحدهما بوجود الآخر. أما تلك التأكيدات المطلقة (ثابت الموقع ـ لا انفكاك عنه ـ ينبغي ـ لا بديل...) فأظنها لا تصلح للبحث العلمي الرزين، ولو أننا دققنا فيما كان يقوله العظمة نفسه حين كان ماركسياً، وقارناه، بما يقوله اليوم، لكفانا ذلك دليلاً على أن الرجل يدافع دفاعاً عقائدياً عن إيمانه المتحوّل، ودعانا إلى أن نسقط كلّ حتمياته الأبدية حتى لا نُفجع بما قد تؤول إليه آراؤه. ولكننا، مع ذلك، سنلتزم بتفحص ما قيل بعيداً عن صاحبه. ولسنا ندري ما الذي يجعله يعيب على الحوار الإسلامي ـ المسيحي، وينضم إلى صف نقد الفكر الديني، ألا يمثّل ذلك رؤى تشنجية ـ كانت ولا تزال ـ تشكّل أحد الأسباب المهمة لاستيقاظ النعرات الطائفية ولجم الحوار؟

وبصرف النظر عن السياق التاريخي، يدين العظمة الإصلاحيين لأنه يراهم موفقين بين القديم والحديث، وهو يفعل ذلك، مرة لأنهم تراثيون، ومرة لأنهم يعتمدون على الفكر الأوروبي بشكل جزئي. وأكثر ما يقلقه هو قولهم بأن «الإسلام دين ودنيا» (ص ٢٣٤)، ورفضهم الالتحاق بركب أوروبا من غير إخضاعها لمفاهيمهم. ثم يرى بأن الإصلاحية الإسلامية جمّدت نفسها في «لحظة بدايته [الإسلام] القرآنية والمحمدية وفترة الخلفاء الراشدين، بإلزامها مضامين لا يمكن أن تتحمّلها» هذا في حين رأى قبل قليل بأن الإصلاحية توفّق بين الأطروحات الإسلامية الأصولية والفكر الأوروبي المعاصر، فإلى أي التقويمين نستند؟ وهل علينا ـ حقاً ـ أن ندين الفكر التوفيقي لمجرد أنه لا يريد إقامة قطيعة صارمة مع الماضي؟

إن إقامة القطيعة، بهذه الحدّة، هي التي تنطلق من فكر لا تاريخي، لأنها تريد بتر مكوّناتنا الأساسية لنلبس خوذة الغربي ونفكّر برأسه.

ويتابع العظمة تناقضه المذهل حيث يقول بأن الإصلاحية الإسلامية، وفقاً لاعتبارات نفعيّة وضيعة تحاول الحفاظ على مرجعيتها الرمزية ـ الدينية، قامت على أساس واقع علماني وتسمية دينية لها. ألا يوضح هذا الكلام تناقضاً مع ما سبق؟ وهذا أحد البراهين على استخدام المصطلحات المضطرب في كتاب العظمة الذي يتحدث بعد ذلك عن نزوع علماني في الفكر والأدب بحيث يجعل الأفغاني ـ هنا ـ ينتمي إلى عالم العلمانية، في حين أنه برهن ـ في الفصول

السابقة ـ على أنه رجل دين ينتمي إلى الإصلاحية المُدانة.

وهو حين يمتدح التجربة الكمالية يعجب بفرض العلمنة على تركيا، ويشيد بفرض السفور، وبمنع لبس العمائم، وباستخدام الحروف اللاتينية، وبمنع التجمعات الدينية، ذاهلاً عن أن مثل تلك التجمعات هي التي تنبىء عن وجود الديموقراطية في بلد ما ـ والتي يقرنها ـ دائماً ـ بوجود العلمانية.

هل صحيح لو أننا بدّلنا الحروف، وألغينا الدين من الدولة، وفرضنا السفور، نصبح حضاريين وديموقراطيين ومدنيين؟ ألم يؤذِ تغيير اللغة الأدب التركي المعاصر، من حيث إنه أمسى أدباً بلا تاريخ أو بلا تراث؟ إن الحكومات المعاصرة ما عادت تتوسّل الدين، بل هي حكومات عسكرية لا يهمها التسويغ ما دامت تحميها العصا، سواء أتصرفت بما يوافق الدين أم بما ينافيه أو ينأى عنه. لقد تغافل أتاتورك عن مشكلات المجتمع ومكوناته، ولهذا نجد اليوم الأصوات الدينية ترتفع في تركيا من جديد. لقد فرض العلمانية بالقوة مما جعل تركيا النموذج الذي ينبغي ألا يحتذى بالعلمانية. وقد وقع في الخطأ نفسه الحبيب بورقيبة في تونس، ولهذا السبب ـ أيضاً ـ عادت دول الاتحاد السوفياتي السابق تفصح عن دياناتها المكبوتة التي ظلت تحتفظ بها حتى وهي في ظل دولة الإتحاد القسري. ثم كيف نستطيع أن نجد فارقاً بين من يفرض الحجاب ومن يمنعه؟ ألا ينطلق الفريقان من أيديولوجية متحجرة لا تستوعب الآخر ولا ترقى إلى فهم حريته؟

ما الفرق، إذاً، بين هؤلاء وأولئك الذين يعمدون إلى إيذاء المرأة السافرة في كثير من البلاد الإسلامية؟ بل ما الذي يميّز هؤلاء وأولئك من الذين مزّقوا معطفاً أخضر لامرأة مسالمة لمجرّد أنهم من أنصار فريق كرة قدم ينافس فريقاً يتزيا بالأخضر؟

المسألة، إذاً، ليست في تبنّي المصطلحات، وإنما في ممارستها بشكل ينسجم مع الإنسان ـ في الزمان والمكان، بحيث لا تخترق ـ تلك الممارسة ـ إنسانية البشر، ولا تتهمهم عشوائياً بأنهم متخلّفون لمجرّد أنهم يبدون وجهة نظر مختلفة.

هل انتقلت تركيا إلى حال مختلفة عن حالنا لأن الدين غير عقلاني، أم لأننا نواجه ـ في الداخل والخارج ـ ليبقى الوضع على ما هو عليه؟ وهل العلمنة هي سبب تطوّر الغرب، أم أن العلمانية هي نتيجته؟ إن ذلك الإعجاب بالعلمنة القسرية يخالف ما يذهب إليه المؤلف من أن العلمانية نتيجة وليست سبباً، ولهذا نفضّل لو أنه أعاد النظر في أحكامه التعميمية الإطلاقية، ليقدّم لنا كتاباً لا يؤخذ بالتطرّف الذي لا يفيد.

ونريد أن نسأل المؤلف ـ هنا ـ هل كان التطوّر الحضاري يحدث دائماً لأنه ضد الدين، أم أن الحضارة العربية إسلامية قبل أيّ شيء آخر؟ ثم، ألا يدلّ الواقع على انتشار الحركات الإسلامية، وعلى أن الدول التي تتخذ من الدين مصدراً للاحتكام ـ ولو شكلياً ـ أكثر من تلك التي تندرج في سياق العلمانية، من حيث الممارسة الفعلية ـ على أقلّ تقدير؟ فلماذا التعميم والتأكيد والحتمية[5]؟!

ثم إذا كنا علمانيين، لماذا كل ذلك الصراع حول مشروعية العلمانية ما دمنا نعيشها فعلاً، كما يدّعي صاحب العلمانية من منظور مختلف؟ أليست هذه المغالاة في العلمانية هي التي تخلق ردّة الفعل العنيفة والمغالية للفكر الديني السلفي ـ بالمعنى السلبي للكلمة؟ وكيف يمكن أن نقنع المسلم بالعلمانية إذا كان أحد دعاتها يقول:

«وبالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خيالية، وإلى عقل ديني بالٍ في مجال الصراعات السياسية» ويتابع القول: «إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية» (ص ١٩٧).

والمؤلف، في مواضع كثيرة يخرج أسلوبه عن الرزانة العلمية، ويكيل الاتهامات للآخرين، إذ نراه يصف محمد عابد الجابري والطيب تيزيني وحسين مروّة وسواهم بأنهم سطحيون (ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧). كما يصف المثقفين بأنهم نشروا صورة مزيفة عن علاقة الدين بالدولة في أوروبا استناداً إلى دروس تلقوها في المدارس الثانوية أو الابتدائية (ص ٢٦). هكذا يعامل العظمة أنداده من الباحثين حين يختلف معهم في الرأي.

وبالرغم من ذلك كلّه، لا نعدم وجود إيجابيات في كتاب العظمة[6]، منها: شمولية مصادره ومراجعه، وتنوعّها، وتعدد لغاتها. وبما أن العلمانية هي نتاج فكر أوروبي، فمن الجيد أن نأخذ الفكر من مصادره وبلغته، لكنه ـ بحذافيره ـ لا يعبّر عنا.

لقد جمع العظمة مادة ممتازة وغنية، لكنّه وظّفها بتعسّف لصالح فكرة مسبقة يعتنقها بتشدّد واضح، وانتقى منها ما يؤيد دعواه،



(١) سيف الدين عبد الفتاح، «العلمانية من منظور مختلف» في المستقبل العربي، العدد/ ١٦٦/، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المقدمة، ص ١٣.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، الفكر الإسلامي. عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف.

(٤) عزيز العظمة، «العلمانية في فكر النهضة مشرقاً» في المعرفة، العدد/ ٣٦٠/، أيلول ١٩٩٣، السنة /٣٢/. دمشق، وزارة الثقافة ص ٨ ـ ٢٧.

(٥) سيف الدين عبد الفتاح، م. ن، ص ١٤٧ و١٥١.

(٦) من الطريف مقارنة قراءتين مختلفتين لكتاب العظمة (التاريخ الفعلي لا تاريخ التمني) حيث لم يجد (مسعود ضاهر) ثغرة في كتاب العظمة، ويقول: «إنه كتاب للحاضر وللمستقبل، ولن يفقد دوره الريادي في تقويم مسار الفكر العربي المعاصر لعقود عدة» في «الناقد»، العدد /٥١/ ١٩٩٢. أما (أحمد الموصلي) وتحت عنوان (العلمانية تحت مطارق الإسلاميين) فلم يجد حسنة في الكتاب بل يقول فيه: «يأسف المرء عند قراءته...» ويراه «مجانباً للصواب... وملتوياً... حافلاً بالتشويه». في «الناقد»، العدد /٥٤/ ١٩٩٢. وقد اطلعت على الدراستين بعد إنجاز البحث.



ولم يتعامل معها بشكل موضوعي معقول. ثم إن مسحاً لمصادره ومراجعه حول الإسلام، يوضح فقرها.

إن كتاب العظمة غزير بالمعلومات والتفاصيل، وصاحبه يتمتّع بمنهجية شكلية دقيقة، من حيث الاقتباسات والاحالات والتوثيق، ولكنه لم يوظّف كما أراد صاحبه في المقدمة، لكشف تركيب المجتمع العربي وآلية سياسته.

لعلّنا نملك مشروعية الاكتفاء بما سبق لننتقل إلى ما يشبه الخاتمة، محاولين العثور على علمانية جامعة مانعة، تجمع التيارات وتحتضن مشروعية الاختلاف والتعددية، وتمنع تبادل الإدانة.

إذا كانت العلمانية تعني تقديم الدليل العقلي الممكن على الأمر النصي فيما يختص بشؤون الحياة، فإن من يتفحص نصوص المعاملات تفحّصاً عقلياً صرفاً قبل اتباع الأوامر والنواهي، هو علماني. وفي الوقت عينه، فإن من يمتنع عن تعاطي الخمر لقناعة عقلية، هو علماني ولا علاقة له بمن يمتنع عن ذلك لأنه محرّم وحسب. بهذا المعنى الإيجابي المفتوح للعلمانية يُبدأ تعارضها مع الإسلام



الذي يأمر باستخدام العقل، حيث يخاطب القرآن الكريم العقول، فضلاً عن أن الإسلام عَلماني، لأنه جاء للناس جميعاً، ولأنه يُدخل العالم ضم دائرة اهتمامه. أما عندما تأتي العلمانية على أنها البديل الكلياني من شمولية الإسلام، لا بد إذاً من التعارض بينهما.

لن نقول، كما تردد على مدى قرن، بأن الإسلام اشتراكي، أو لا علاقة له بالدولة، أو أنه علماني... بل نعتقد بأنه يقبل الاشتراكية، والقوانين الوضعية، والمؤسسات المدنية، والعلمانية، وسواها، شرط أن تقبله هي، ولا يعمل أصحابها ودعاتها على تسفيهه أو محاربته أو الخروج على قواعده الأساسية التي لا تتجاوز الأطر العامة لمبادىء العدالة والحرية والمساواة... ويمعن القرآن الكريم في طلب الحوار، راضياً بالحد الأدنى المشترك بينه وبين سواه: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا الله ولا نُشرك به شيئاً» (سورة آل عمران، الآية ٦٤).

فهل يمكن أن تلتقي القوانين المدنية مع الشريعة الإسلامية؟ أظن أن الجواب هو: نعم، ما دام القانون يحرص على إنسانية الإنسان.

وأخيراً... إن ما يؤالف بين فصول كتاب العظمة عقيدة علمانية تشنجية، يُنظر من خلالها إلى الواقع العربي، وتاريخه، بتطرف يتميّز بأفقية معالجة الموضوع من دون عمقها. وقد كان المؤلف سافراً بانتصاره للعلمانية التي ينظر إليها من منظور مختلف، والذي نسمّيه نحن منظوراً مختلِقاً ومختلَقاً للعلمانية مما يجعلها - بحق - علمانية العظمة التي ترفض الارتباط بالدين وبالتراث وبالقومية، مما ينفي عنها صفة التوجه العَلْماني أو النزعة العِلْمانية، لتصبّ في قالب العقيدة العَلْمانية المغرقة في التفرنج وفي التعميمات والحتميات، التي لا تقبلها العلوم الإنسانية، إلى درجة أنها - أي علمانية العظمة - تقطع الطريق على أيّ حوار ممكن مع التيارات الفكرية الأخرى، من خلال صرامتها وإحالة صاحبها التهم إلى من يخالفها. هذا في حين أننا بأمسّ الحاجة إلى قواسم مشتركة بين الاتجاهات، تتكون عبر حوار هادىء، كي نتخلّص مما نحن فيه من جهل وتجهيل وتجاهل واقتتال. □



■ الحقل الدلالي الذي تحيل إليه التوراة عادة هو حقل فلسفي ديني لاهوتي، لأن هذا الكتاب هو الأول بين الكتب التي تبشر بديانة توحيدية. وقد اتسع حقل الدلالة في العصر الحديث ليطول السياسة، بعد أن حوَّل اليهود كتابهم الديني إلى مرجعية سياسية تؤكد على أسس نظرية لقيام مشروعهم الصهيوني. ثم جاء الباحث الدكتور كمال الصليبي، في السنوات الأخيرة، لكي يعيد قراءة التوراة على ضوء العلوم الحديثة، جاعلاً من هذا الكتاب الديني مادة لدراسة التاريخ والجغرافيا.

كتاب «جغرافية التوراة» يندرج في إطار مقولة كمال الصليبي، وليس هذا حكماً نطلقه عليه، بل هو أقرب إلى تمهيد يورده مؤلف الكتاب، زياد منى، في المقدمة حيث يقول: «يندرج إسهامي هذا في إطار التهذيب العلمي لجغرافية التوراة... ويرتكز بالطبع في المقام الأول على موضوعة الأستاذ (كمال الصليبي)» (ص ١٦).

مقولة الصليبي، كما هو معروف، تنطلق من الاعتقاد بأن الأحداث الواردة في التوراة لا يمكن تطبيقها جغرافياً على الأرض المعروفة باسم فلسطين، أي أن الإحداثيات التي تستند إليها هذه الأحداث لا تجد لها ما يؤكدها أو يدعمها على أراضي فلسطين، ولا تنطبق قراءتها على المواقع الفلسطينية، وأن

جغرافية التوراة

علم نقد التوراة

زياد منى

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤

محمد علي مقلد



عرب وعبر

التوراة، كما يقول الصليبي، «تذكر الآلاف من أسماء الأمكنة، وليس بين الأسماء هذه أكثر من قلة قليلة تماثلت لغوياً مع أسماء أمكنة في فلسطين» (ص ٥١ من كتاب التوراة جاءت من جزيرة العرب، للصليبي)، الأمر الذي جعل هذا الباحث «بدلاً من أن يأخذ جغرافية التوراة العبرية كمسلّمة ومناقشة صحتها كتاريخ، يأخذ تاريخيتها كمسلّمة ويناقش جغرافيتها» (م. ن؛ ص ٥٣). وفي إطار بحثه هذا، فوجىء الصليبي، حسب تعبيره، بأن «أرض التوراة كلها موجودة في جزيرة العرب، وذلك في منطقة بطول يصل إلى حوالى ٦٠٠ كلم، بعرض يبلغ حوالى ٢٠٠ كلم، تشمل ما هو اليوم عسير والجزء الجنوبي من الحجاز» (م. ن. ص ٢٧).

ينطلق زياد منى، في كتابه جغرافية التوراة، من مقولة الصليبي هذه، إلا أنه «يحصر بحثه ضمن إطار الجغرافيا» (ص ١٦)، معتبراً أن هذا الحصر والتخصيص هو ما يميز عمله، داخل ورشة النقاش التي دشنها الصليبي.

كما الصليبي تناول الجغرافيا في كتابه، لكنه لم يحصر بحثه فيها بل تعداها إلى إعادة قراءة لأحداث التوراة على أسس جديدة، منها أن أسماء الأمكنة والمناطق الواردة في الكتاب المقدس هي تلك التي تنطوي عليها جغرافية الجزيرة العربية، وبناء على ذلك أعاد قراءة وتفسير الهجرة اليهودية وحدد مواقعها، ثم أعاد قراءة نصوص أخرى عديدة على ضوء منهجه، فحدد مواقع «جرار، الأردن، أورشليم، السامرة الأرض الموعودة...» وغير ذلك، إلا أنه لم يكمل عمله هذا بإعادة قراءة كل التوراة على ضوء هذا المنهج، تاركاً لآخرين، ممن يتبنون منهجه، أن يستكملوا ما بدأه. وهذا ما يقوم به زياد منى في جغرافية التوراة.

على أن خصوصية زياد منى لا تقتصر على حصر همه في الجغرافيا، بل إنه قرر، منذ البداية، أن يطبق منهج الصليبي على الجانب اللغوي - الجغرافي من التوراة ولم يضع نصب عينه مهمة، إعادة القراءة والتفسير التي بدأها الصليبي.

أما المنهج فيحدده زياد منى بتفصيل يفوق ذاك الذي ذكره الصليبي، وإن كان في جوهره هو هو، ويقوم المنهج على القول بأن العبرية «تحوي أحرفاً صوتية أكثر مما تعكسه أبجديتها... وأن اللغة التي سجلت بها مختلف نصوص العهد القديم كانت تحوي أحرفاً ساكنة فقط» (ص ٢٦)، أما عملية التحريك فقد أنجزت فيما بعد على أيدي كهنوت يهودي، وذلك بعد قرون طويلة من اندثار اللغة العبرية (هذه المسألة في العبرية تشبه إلى حد بعيد نظيرتها في العربية، على صعيدي تنقيط الحروف وتحريكها، مع فارق أساسي هو أن علماء العربية أدركوا الأمر في وقت مبكر، الأمر الذي يجعل تطبيق هذا المنهج على العربية لا يستند إلى المستوى نفسه من المسوغات، خاصة وأن المسافة الزمنية امتدت إلى قرون فيما يتعلق بالعبرية بينما استمرت عقوداً فيما يتعلق بالعربية).

الأمر المساعد في تطبيق هذا المنهج هو أن «النص المكتوب بالأحرف الساكنة للتوراة العبرية وصل إلينا من القدم دون أن يمس تقريباً» (ص ٥٨ من الصليبي)، الأمر الذي سهّل على الباحثين عملية المقارنة بين النص الأصلي، وبين الترجمات التي قام بها رجال الدين اليهود، وقد زاد من يقين هذا المنهج أن الترجمات التي وضعت للتوراة متفاوتة تفاوتاً كبيراً، لا من حيث أسلوب كتابتها فحسب، بل، من حيث مضمونها أحياناً لا سيما أن تيارات دينية مسيحية شاركت في هذه الترجمة كان آخرها تلك التي وضعها لوثر مؤسس الاتجاه البروتستانتي في الديانة المسيحية، الصادرة عام ١٥٣٤ م.

للتدليل على صحة مقولة هذا المنهج يورد زياد منى القراءات المختلفة لكلمة «عرب» العبرية فيقول: عبر التحريك المختلف (عوروب، عيريب، غوروب... إلخ على سبيل المثال) فهمت الكلمة على أنها «(غراب) في سفر القضاة، (لذيذ) في سفر الأمثال، (ذبابة الخيل والماشية) أو البعوض في سفر الخروج، (غريب) في سفر إرميا، (غروب) في سفر التكوين، (عرب) في سفر حزقيال» (ص ٣٠).

الأمر اللغوي الثاني الذي استند إليه المنهج هو ظاهرة الاستبدال والقلب بين مختلف اللغات السامية عموماً، وبين العربية والعبرية بشكل خاص، هذا فضلاً عن أن أواصر القربى بين هذه اللغات تجعل من المستحيل التعرف بمعاني الكلمات العبرية دون العودة إلى مقارنتها بما يشبهها، تصويتاً، في اللغات السامية الأخرى، لا سيما العربية، وقد أورد زياد منى قائمة من الأمثلة على ذلك بين اللغتين (كرع - ركع، حص، حضن، نصع - نزع، نبع - نبغ، عرص - أرض... إلخ)، وقد رأى المؤلف أن الرديف العربي للاسم التوراتي (يسف) ليس اسم (يوسف) كما هو معروف بل هو (يزيد) أو صيغ أخرى مشتقة منه مثل زيد وزياد. أما مسوغ هذه القراءة - الترجمة فيعود إلى مقارنة يجريها الكاتب بين لغات عدة كالأكادية والآرامية حيث إن («سوفو» في الأكادية تعني الإضافة أو الزيادة... إلخ. والمنطقي، حسب منطق هذا المنهج هو أن اسم داود العبري، الذي لم يجد أهل الاختصاص أثراً لمعنى الكلمة (كلمة داود) في العبرية، ليس سوى إله العرب في الجاهلية ود، وبناء على ذلك ليس داود، حسب قناعة زياد منى شخصاً حقيقياً، بل هو «أحد آلهة المعبد الوثني لبعض تجمعات بني إسرائيل قبيل تحولهم إلى التوحيد» (ص ٣٦).

إنطلاقاً من هذه الحقائق اللغوية يعتقد زياد منى، وقبله الصليبي، أن اللغة هي خير مفتاح للتعرف بأسماء المواقع الجغرافية، وقد توصل زياد منى إلى حد الاقتناع بأن «كلمة عبري هي صيغة الاستبدال من كلمة عربي» (ص ٣٩)، وأن جزيرة العرب أبعدت قسراً عن تاريخ المشرق العربي، وأن اللقى الأثرية قرئت في ظل مفاهيم محددة سلفاً عن جغرافية العهد القديم (ص ٥٥).



تطبيق باهر لنظرية الصليبي







صوب قراءة مختلفة لتاريخ الجزيرة العربية

على ضوء هذا المنهج يحدد زياد منى إقليم مصر الوارد في التوراة، ويحدده قبله الصليبي بأنه إقليم في جزيرة العرب، وهو ليس تلك الأرض المعروفة بمصر بلد الفراعنة والتي يخترقها نهر النيل من الجنوب إلى الشمال، إن مصر التوراتية منطقة تقع إلى الغرب والجنوب الغربي من جزيرة العرب (ص ٥٨)، وعليه فإن كل الرواية التوراتية الرسمية تصبح، إستناداً إلى هذا المنهج باطلة.

علام يستند زياد منى في جغرافية التوراة؟ يستند على حقيقة في التاريخ تقول بوجود حالات من الانتقال القسري الذي كانت تفرضه عوامل الطبيعة أو الغزوات والحروب، ومنها تلك التي حصلت في ظل غزو مصري ما لأراضي الجزيرة العربية حيث تركوا آثارهم تدل عليهم وأطلقوا من لغتهم أسماء على مناطق وجبال وأنهار وقرى في تلك المنطقة التي احتلوها فترة من الزمن ثم غادروها عائدين إلى بلادهم. لقد تمت عمليات الغزو المصري بقيادة تحوتمس الثالث الذي عرفت مصر في عهده أكثر أشكال التمدد نحو الشرق أو عبر البحر الأحمر، «وقد تم تخليد هذه الحملات. . . وتم تثبيت أسماء المواقع أو الشعوب التي أخضعتها قوات تحتمس الثالث، على جدران معبد الكرنك في قوائم أطلق عليها علماء المصريات اسم القوائم الطبوغرافية، وقد تم تقسيم الأخيرة إلى قائمة (أ) وقائمة (ب). القائمة (أ) أطلق عليها اسم فلسطين وهي تضم ثلاث لوائح ١ و٢ و٣. . . وقد لاحظ العلماء وجود تشابه بين الأسماء الواردة في اللائحتين الأولى والثالثة» (ص ٦٦ ـ ٦٧).

بعض العلماء رأوا أن هذه اللوائح المختلفة هي نسخ متعددة لأصل واحد، فيما يرى زياد منى أنها لوائح «مختلفة تماماً وإن تطابقت أحياناً من ناحية الموقع وأصل الاسم في جذره بالأحرف الساكنة». مهمة زياد منى تكمن هنا بالضبط أي في قراءة هذه اللوائح وتحديد أسماء المواقع في الجزيرة العربية لا في فلسطين رغم أنها تندرج جميعاً تحت قائمة باسم فلسطين.

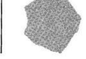
التحدي الذي يقوم به زياد منى هو التالي: إن الذين يقرأون هذه اللوائح انطلاقاً من بدهية أن أرض التوراة هي فلسطين، يعجزون عن تطبيق مضمون اللوائح على فلسطين، أي أنهم لا يجدون من الأسماء الواردة في اللوائح إلا عدداً قليلاً جداً. وبالتالي فإن منهجهم في القراءة يشكو من نقص فادح وثغرات تقضي على قيمته العلمية. أما منهجه فهو في منأى عن ذلك لأن الانطلاق من المقولة الأخرى «أرض التوراة هي في جزيرة العرب» يحل المشكلة وذلك لأن اللوائح جميعها تقرأ، دون أن يسقط منها أي اسم إذا ما طبقت على الجزيرة العربية لا على فلسطين.

كتاب زياد منى هو تطبيق عملي للنظرية (نظرية الصليبي) على اللوائح الموجودة في معبد الكرنك، أما آلية تطبيق النظرية فهو التالي: إعادة الاسم إلى صيغته الأولى، أي بحروفه الساكنة، وتقليبه على الاحتمالات كافة (في القلب والاستبدال والتحريك)، ثم البحث عما يقابل هذه الأسماء في الجزيرة العربية. المثال التطبيقي على ذلك هو التالي:

اسم «ع، ر، ن» مسجل في اللوائح ١ ـ ٢ ـ ٣، بثلاث طرق مختلفة. أصحاب القراءة التوراتية يقولون بأن الأسماء الثلاثة المختلفة تدل على مسمّى واحد، بينما يقول زياد منى أنها أسماء لثلاثة أمكنة مختلفة في ثلاثة أقاليم مختلفة من عسير، وهي تقع في منطقة إضم بالليث، ومنطقة القنفذة، ومنطقة جيزان، وتحمل كلها اسم «العرين». وهذا ما ينطبق على كل المواقع والأسماء التي تبدو متشابهة.

الجزء الأخير من الكتاب هو محاولة استكمال لمهمة كمال الصليبي، أي إعادة قراءة التوراة على ضوء الجغرافيا (كوش التوراتية ليست الحبشة بل هي من عسير، ومصر هي مصريم في جزيرة العرب، أدوم هي حمير) لا سيما وأنه لم يعثر في فلسطين على أي أثر لأدوم، أسماء الأسباط أو القبائل تعود في أصولها إلى عدد من الأبناء لجد أعلى: رأوبين، شمعون، لاوي، يهوذا، يساكر. . . وهي أسماء لا تزال موجودة حتى اليوم في أسماء أماكن وقرى وأودية وجبال في منطقة عسير، إلخ.

جغرافية التوراة، ومثله التوراة جاءت من جزيرة العرب، فتح جديد في عالم البحث العلمي، يشعر بلذة قراءته من يلم باللغة العبرية واللغات السامية الأخرى. إنه منهج يحاول إعادة قراءة التوراة على ضوء معطيات جديدة. فهل يمكن أن يؤدي هذا إلى قراءة جديدة لتاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام؟□



رقرقة الأحلام الملحية

رواية

ادوار الخراط

دار الآداب - بيروت ١٩٩٤

■ فيما لو قدّر للدكتور ناجي نجيب أن يتابع بحثه المنشور العام ١٩٨٣ بعنوان «كتاب الأحزان ـ فصول من التاريخ النفسي والوجداني والاجتماعي للفئات المتوسطة العربية»[1] ويوسّعه ليشمل نماذج ونصوصاً أدبية عربية جديدة، فإنه سيجعل من رواية إدوار الخراط «رقرقة الأحلام الملحية» الصادرة حديثاً عن «دار الآداب» في بيروت نموذجاً أمثل لإغناء مقولته وفتح آفاق جديدة لها.

فظاهرة «الأحزان الأدبية» أو «أحزان المواطن الصغير» التي كتب د. نجيب في بحثه المذكور ملامح من سيرتها الوجدانية والنفسية والاجتماعية كما تأسست وشاعت في أعمال مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤) الأدبية، وظهرت أصداؤها وامتداداتها في نصوص غيره من الأدباء والشعراء والروائيين: علي محمود طه (١٩٠٢ ـ ١٩٤٩)، محمد عبد الحليم عبد الله (١٩١٣ ـ ١٩٧٠)، وصلاح عبد الصبور (١٩٣١ ـ ١٩٨١)، من غير أن يفوته التعريج العابر على: جبران خليل جبران، إبراهيم ناجي، أبو القاسم الشابي، وإلياس أبو شبكة. . . إن هذه الظاهرة تجد صيغة جديدة لها في «رقرقة (أحلام)» إدوار الخراط «الملحية».

ولتبيان تجليات هذه الصيغة الجديدة لا بد، أولاً، من عرض ملامح ظاهرة الأحزان الأدبية المنفلوطية أو أحزان المواطن الصغير، كما تتبعها د. ناجي نجيب في بحثه:

ـ في مطلع «كتاب الأحزان» نقل نجيب عن فتحي رضوان (١٩٦٧) اعتقاده أن الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى يمكن تسميتها بـ«عهد المنفلوطي»، الذي لم يكن بيت آنذاك يخلو من كتاب له ضم مقالاته: (النظرات، العبرات)، أو رواية من الأربع أو الخمس التي عرّبها (بتصرف) عن الفرنسية. وهذه مجتمعة شكلت «ظاهرة متكاملة» عمادها «قدرته على اللهج بالعواطف وإثارة المشاعر والشجون» بأسلوب بياني «حرّر الكتابة الأدبية من قيود القوالب



منفلوطية جديدة

محمد أبي سمرا

المحفوظة» (أحمد لطفي السيد ـ ١٩١٠)، فـ«اعتبرت كتاباته ـ لأجيال ـ أصلح «مرب لملكة الإنشاء» (عباس محمود العقاد ـ ١٩٦٢). و«مكانته رفيعة بين الشبيبة (مما جعل) كتبه في رواج مطرد. وحسناً يفعل الآباء في تعويد أبنائهم أسلوب المنفلوطي» (سلامة موسى ـ ١٩٢٣). فهو «صاحب القلم البديع الجذاب المتفوق في جميع الأغراض والمقاصد حتى سُمي بحق «أمير البيان»، ولمؤلفاته (. . .) الحظوة العظمى في جميع الأقطار العربية، ولأسلوبه تأثير خاص على نفوس القارئين، كأنه يكتب بكل لسان ويترجم عن كل قلب» (أحمد عبيد ـ ١٩٢٢).

أما طه حسين في مطلع شبابه وتفتحه الأدبي، فكان «ممن يتعاطون المنفلوطية ويستعذبونها، كما ذكر في مذكراته، وكما روى رفيقه (في الأزهر)، أحمد حسن الزيات». هذا قبل أن يشرع (هو والمازني والعقاد) في ثورته على الظاهرة المنفلوطية ويصليها نقداً لاذعاً حاداً (١٩٠٩ ـ ١٩١٠)، يرى د. ناجي نجيب أنه «يتساوى (في حدته) مع ما كان للمنفلوطي من شهرة ومكانة». فـ«الفتى المغمور»، (أي طه حسين)، حين «امتشق قلمه (. . .) ليصارع صاحب «النظرات»، (إنما سعى) إلى الخروج من عزلته إلى الحياة العامة وإلى الشهرة على حساب كاتب كبير معروف».

ـ في تعليله أسباب شيوع الظاهرة المنفلوطية وتأثيرها البالغ، يرى د. ناجي نجيب أن المنفلوطي طبع الوظيفة التربوية والتعليمية للكتابة الأدبية التي كانت سائدة مطالع عصر النهضة في نهايات القرن الماضي «بطابع ذاتي أو شخصي»، فأخرجها من عموميتها بغية إقامة «علاقة خاصة» حميمة، عاطفية ووجدانية، بين الكاتب وقارئه. وهذا كان «يعكس مطلباً عاماً من مطالب العصر (في) مطالع القرن». وهو مطلب تضمنته كل من المنفلوطية والجبرانية وجعلتاه من «دعائمهما» في الأسلوب والمخاطبة والنظر إلى الوجود والنفس والذات، استجابة لـ«بزوغ شعور الفرد بذاتيته وحريته واستقلاله». وذلك تحت تأثير «صدمة» الثقافة وأساليب الحياة الغربية الوافدة إلى المجتمع المصري وغيره من المجتمعات العربية. والمنفلوطي نفسه عبّر عن هذه «الصدمة» الحضارية وعن «تصدع البنى (الثقافية) والاجتماعية (المحلية) المتوارثة»، فكتب: «رأيت ضلال الأسماء عن مسمياتها وحيرة مسمياتها بينها، واضطراب الحدود والتعاريف عن أماكنها»، (النظرات). هذا «الضلال» أو التيه كان «ضعف القدرة على مواقعة عالم الحواس والواقع» من مظاهره. وقد تجسّد هذا الشعور بالضعف إعلاءً تصعيدياً تعويضاً لدى الفئات الاجتماعية الوسطى وما دونها. وهي الفئات التي نمت في المدن «بفضل المدارس الجديدة (. . .) والتوسع في الجهاز الإداري وقطاع الخدمات (من غير أن تمتلك) من أمور (مصيرها) شيئاً (سوى عيشها) دون تأثيرها (في) مجريات الأمور»، فضلاً عن تطلعها (المحبط) إلى التحرر «من قيود المجتمع التقليدي، وإلى «السفور» بالمعنى العام الشامل، وإلى الظهور على مسرح الحياة والأحداث». هذه الحال هي التي أنتجت ما يسميه د. ناجي نجيب «أحزان المواطن الصغير» المحتاج «إلى الشعور بذاته وتأكيدها». وهي أحزان وجدت مؤاساتها وعقاقيرها المسكنة في أدب المنفلوطي الذي «خفق قلب جيل كامل من دمشق بالشام إلى فاس في المغرب، مع خفقات قلب أبطال رواياته» (إسماعيل أدهم ١٩٣٨). إنه «حزن أدبي»، أو «نشاط نفسي داخلي، يعلي من الشعور بالذات، (في) مقابل فتور في الاتصال بالغير وبالعالم الخارجي»، لكن غالباً ما «يعقبه شعور بالتخفف والتحرر» والانعتاق، أي نوع من أنواع الصوفية التي تنطوي على «اتهام عام مبهم ضد العالم الخارجي والظروف المحيطة». وهذا ما يسميه د. ناجي نجيب «الانشقاق التام بين الداخل والخارج»، ويطلق عليه صفاتٍ شتى: «الحزن السعيد، الحزن الطروب، رومانسية الأشجان، هواية الأحزان، الأسى الخالد، سعادة الدموع، الفقر الجميل». والشهادة أو الموت الصوفي في هذه الحال هما «أعلى مراتب» هذه الأحزان. و«الأغلب أن (. . .) القارىء العربي (كان آنذاك يقرأ الأدب ـ المنفلوطي على وجه الخصوص ـ) باحثاً (فيه) عن خبرات الغير (كي) يعوض (بذلك) من انعدام (خبرته الذاتية) وانغلاق (أبوابها في ظل) جوع وشبق إلى انفعالات الحياة ومتعها الخفية نتيجة قرون التحجب والتابوهات. هناك (إذاً) حاجة إلى حديث العواطف «لتحريك العواطف» (نفسها وشحذها)، وإلى الحزن الطروب للسلوى واستجلاب الألم (والتأسي. هكذا) تحول النغم الشجي والحزن الشاعري إلى مزاج عام وإلى قيم في حد ذاتها. فهما (. . .) يوحيان بالسمو والعواطف النبيلة والارتفاع فوق المقدرات والآلام، ويوحيان بالخصوصية والتفرد في مجتمع (كانت) مواصفات الحياة (فيه) تقتل كل تفرد. (هكذا) كان عشق الأحزان كأنه عبادة».

تكاد تكون معظم صفحات رواية إدوار الخراط «رقرقة الأحلام الملحية» مذكراتٍ أو



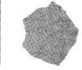
(١) «كتاب الأحزان. . .» منشورات «دار التنوير»، بيروت ١٩٨٣.

(٢) «استعمال اللذات»، ميشال فوكو، ترجمة جورج أبي صالح، منشورات «مركز الإنماء القومي» ـ بيروت ـ ١٩٩١.



تأرجح مرير بين الكهولة والمراهقة





يوميات، ورسائل متبادلة بينه وبين أصدقاء مراهقته وشبابه في الأربعينات من هذا القرن. واستعارة «الرقرقة» اللصيقة، أصلاً، بجريان الماء العذب الشفاف، وظيفتها في عنوان الرواية الكنائية عن سيولة الأحلام وعذوبتها. والأحلام التي يروي الخراط فصولها في هذه الرواية رسائل متبادلة بينه وبين أصدقائه (كلهم شبان ولا فتاة واحدة)، ليست أحلام نوم (منامات)، بل أحلام يقظة. لكن أحلام يقظة الخراط، أو الراوي، لا تنطبق عليها في حال مواصفات أحلام اليقظة الباشلارية (نسبة إلى غاستون باشلار)، التي من مواصفاتها الأساسية أن يكون حالم اليقظة في حال من التأمل الانفرادي الصامت والهادىء، مادته الأولى والأخيرة الصور المستعادة أو المتذكرة تخييلياً، من غير افتراض مخاطب أو قرين تتوجه إليه. أي أن أحلام اليقظة الباشلارية صور صامتة كلها، أو عالم صوري تخييلي صامت تعبر متلاحقة متدافعة حواس الحالم، من دون أن تكون ذاته أو نفسه مصدرها ومادتها ومحورها. وفي هذا المعنى ليست اللغة ولا الكلام ولا المعاني ولا البوح ولا المخاطبة مادة هذه الأحلام وأدواتها، بل الصور التي تعاكس الزمن العادي والاجتماعي وتتدافع صانعة زمنها الخاص. وذلك على عكس أحلام يقظة إدوار الخراط التراسلية التي تتوجه إلى مخاطب بعينه وتبوح له الوجد والعواطف والوحدة والألم والحزن و«الانهمام بذات النفس» (بحسب عنوان كتاب لميشال فوكو)، والحب والعشق والصداقة، والجمال والفن، وذلك كما عاشها كلها مراهقون وشبان في مدينة القاهرة في الأربعينات.

أما إضافة صفة «الملحية» إلى «رقرقة الأحلام»، فللكناية عن جفاف هذه الأحلام وقحلها. فكلمة الملحية توحي أكثر ما توحي بالعطش، فيما توحي «الرقرقة» بالماء. فكيف أحاطت، إذاً، هاتان الكلمتان المتعارضتان (الرقرقة، والملحية) بكلمة الأحلام؟! وكيف يمكن للماء والعطش، أو للجفاف والنضارة أن يجتمعا في إهاب أو أقنوم واحد؟!

يكاد هذا الاجتماع المتعارض والمتداخل إلى حدّ التدامج والتداخل الشامل في الذرة الواحدة، يخترق كل جملة في رواية «رقرقة الأحلام الملحية»، من أولها حتى آخر سطر فيها. وللدلالة على ذلك نقلب صفحات الرواية ونقتطف منها عشوائياً:

- «هل فصم رفيق فصماً حاسماً بين «اللذة البهيمية» وبين «الحب الطهور»؟ وعاش حياته كلها مقصوماً اثنين - أو أكثر؟ (ص ١١٢).

- «ألم تمض حياتي أنا بعد ذلك في تراوح متصل بين قطبين أجهد أن أصلهما معاً في قوس واحد متأجج متوهج الضوء ولكن متذبذب الشعلة، ومحرق؟» (الصفحة نفسها).

- «هل أنا أكره الشقاء والألم حقاً؟ (...) لقد كنت (في طفولتي) أسعد بالألم وأسر بما يسبب لي البكاء». ونقلاً عن سولي برودوم: «ولنهنل، فيما ترويه دموعنا الساكنة، من ذلك الحنان الذي يجعل من الشقاء إلهاً» (ص ١٠١).

هذه المقتطفات غيض من فيض ما في «رقرقة الأحلام الملحية» من انشداد إلى قطبين يبدوان في الظاهر متعارضين، لكن مصدرهما البعيد واحد أوحد: إنهام الفرد بذات نفسه، في مجتمع وثقافة كانت القيم الفردية فيها في مخاضها الأول، ولم تجد بعد طريقها إلى الولادة والترسخ. (وربما هي حتى الساعة لا تزال في حال مخاض متكرر). قيم فردية نمت في الهوامش الاجتماعية لا في صلب الاجتماع، ولم تجد سبيلاً إلى العبارة عن نفسها إلا في الأدب والفن والثقافة. وكأن هذه الأخيرة كلها ليست إلا تعويضاً استيهامياً من استحالة الفردية الفعلية في متن الاجتماع والثقافة والعيش. وفي مواجهة هذه الاستحالة تنطوي الذات على نفسها، فتنقسم أو تنفصم بين قطبين متعارضين: الداخل والخارج، «اللذة البهيمية» و«الحب الطهور»، الشقاء والألم والتلذذ بها، «الحنان الذي يجعل الشقاء إلهاً»، الشبق والاشمئزاز منه، التعالي على العالم الخارجي والاجتماع ونشدان الصداقة والفن والجمال والعزلة الصوفية، ومن ثم تحقير الذات وعبادتها في آن.

أليست هذه العناصر كلها نسخة أو صيغة جديدة من الأحزان المنفلوطية أو أحزان المواطن الصغير؟ التي ينتهي معها عشق الأحزان إلى عبادتها، فيما ينتهي نشدان الطبيعة والفن والجمال والصداقة.. في النسخة أو في الصيغة الجديدة إلى البحث عن شيء غامض، مستحيل ومتعال، يصعب تحديده وتعريفه ولا تمكن مقاربته بغير الاستعارات والكنايات والاستبدال والاستيهام، فيجري، من ثم، تقديسه ولثمه في خشوع وابتهال، وكأنه «هيكل مقدس».

وبينما كان الإنهام الفردي بذات النفس في قاهرة العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن وفي غيرها من المدن والعواصم العربية يجد في المنفلوطية والجبرانية عبارته عن نفسه، على النحو الذي تتبع ملامحه د. ناجي نجيب في «كتاب الأحزان»، فإن هذا الإنهام قد اتخذ صيغة جديدة أشد استبطاناً وأوسع أفقاً، بعيداً عن البلاغة اللفظية الباكية الشجية المتأسية التي استبدل بها ميل إلى التفلسف و طلب المعرفة عبر مساءلة الواقع والحياة. وهذا ما تتبع إدوار الخراط ملامحه في «رقرقة (أحلام مراهقته وشبابه) الملحية» في قاهرة الأربعينات.

لكن هاتين الصيغتين المختلفتين تتقاطعان في ملمح أساسي. فرواية «ماجدولين» التي عربها المنفلوطي (بتصرف) هي «صورة رسائل قصيرة ومذكرات ويوميات وخواطر»، وكذلك هي تماماً «رقرقة الأحلام الملحية». وهذا ما ينقل، بحسب د. ناجي نجيب، الأحداث في الروايتين «من المسرح الخارجي إلى مسرح الحياة الداخلية. والأسبقية في هذا الأسلوب القصصي للمشاعر لا للأحداث، (وفي) الأغلب تتضاءل الأحداث (التي) لا نراها خلال وقوعها، وإنما (...) نلم بها من خلال انعكاساتها الشعورية والنفسية فحسب. (وهذا) ما يرفع المسافة بين المادة المروية (والراوي والكاتب أيضاً) والقارىء، ويغري (هذا الأخير) بالاندماج في المواقف».

وتتقاطع «رقرقة الأحلام الملحية» في ملمح آخر من ملامحها مع قراءة د. ناجي نجيب لإحدى نسخ المنفلوطية التي يمثلها القاص محمد عبد الحليم عبد الله. «فعاطفة الأحزان (... لدى هذا الأخير) وليدة الشوق الغامض إلى شيء روحي غير مادي (يكمن) وراء ظواهر الأشياء». و«الشيء الغامض» هذا هو نفسه الذي «يصعب تحديده ويجري تقديسه»، والكناية عنه بالفن والجمال والحب والصداقة في «رقرقة الأحلام الملحية». ثم إن محمد عبد الحليم عبد الله، إذ يُسأل: «لماذا أنت حزين؟»، يجيب (في مقابلة صحافية أجريت معه في ١٩٦٢)، «أنه حين يمسك القلم ينقلب إلى شخص حزين (...) وسر ذلك هو النشأة الأولى التي نشأها». أما إدوار الخراط فكتب أنه «لولا نجوى المرء للورق (أي في الكتابة) لما

عرف العالم سحر العاطفة وسموها». أي لا سحر ولا عاطفة ولا سمو من غير طريق الكتابة التي هي في الأصل نجوى. والأحزان والآلام المكتومة والتي لم يكن الخراط يستطيع في شبابه بوحها، لأنها «صبيانية»، إنما مصدرها «على الرغم من تفاهتها» فيما هو يكتب عنها، أن «الناس يعيش بينهم المرء بلا محبة بلا معنى. هم لا يعرفونني وأنا لا أعرفهم. وكلنا بؤساء. كلنا غارقون في دموع موحلة (...) يعتقدون أن الكتب والكتابة والموسيقى، تلك الحياة الرائعة الخالدة كلها، حياة الفكر والفن، ليست إلا نزوة طيش من نزوات الشباب» (ص ٢٣١). ثم عودة إلى النشأة الأولى: «ذلك الحقد والوجيعة اللذان أحسها في نبرات صوتهم (الناس من حوله، أهله، وغيرهم) - صوتها - (أمه) حينها يستبد بها الشعور بأنني ولد عاق (...) ولا أطيع تعليماتها كطفل (...). أي نوبات من الهستيريا المريضة تدفعني إليها هذه الأم التي تحب ابنها أكثر بكثير مما ينبغي» (ص ٢٣٢).

وفي كثرة من الإشارات التي تتضمنها «رقرقة الأحلام الملحية» تبدو علاقة الراوي (الخراط) بالأم - المرأة شبيهة إلى حدٍ بعيد بعلاقة كتاب «الأحزان المنفلوطية» بأمهاتهم وبالمرأة بوجه عام. فهم جميعاً أيتام أو غائبو الأب، فيما يطغى على حياتهم حضور المرأة - الأم طغياناً ساحقاً، وذلك بحسب ما تتبع د. ناجي سيرهم في ختام «كتاب الأحزان». ولكن الفرق بين هؤلاء جميعاً وبين إدوار الخراط يتجلى في أن الأخير يسبر أغوار تلك العلاقة ويحاول أن يعقلها، فيما يبقيها الآخرون في دائرة الإجلال السائر للأم - المرأة. وإدوار الخراط في مواضع كثيرة من «رقرقة الأحلام الملحية» يفترق عن رواد الأحزان المنفلوطية في تعريضه جذر تلك الأحزان لنقد مرير وتهكم لاذع وتساؤل لا يكتم عدم جدواه: «هذه اللوعات والاندفاعات التي لا ضابط لها - وهل فيها أيضاً، خداع محرق للنفس؟ وأكاذيب هي الصدق بذاته - (...)؟» هل اندثر كاتب هذه اليوميات، ذلك الصبي الطفل الكهل، (...) أم لعله رابض في داخلي، عميقاً، لا يريد أن ينمو ولا أن ينضج، صبي شيخ رومانتيكي جداً، خائف ومستهتر بنفسه وبالعالم معاً» (ص ٢٣٤). وفي نهاية الفصل السابع يكتب: «كل مجد الإنسانية أنها تستطيع أن تسخر من نفسها أحياناً. العالم الروحي ليس إلا أحد مباذخ القرن العشرين - ترف يتمتع به أبناؤه مرهفو الحس الناعمون» (ص ١٦٢)، أي الرومانتيكيون. لكن هذه السخرية، هل تشفي؟ لندع الخراط نفسه يجب: «فهل آتي الآن، بعد خمسين عاماً، لكي أسخر من رومانتيكية هؤلاء الصبية والبنات الذين كنا إياهم، أو حتى أن أعلق عليها؟ بأي حق؟ وأنا - في ذلك - وربما في كل شيء - ما زلت رومانتيكياً لا شفاء لي؟ كما يقال» (ص ٦٣).

ربما يكون إدوار الخراط في «رقرقة الأحلام الملحية» قد انحرف برومانتيكية رواياته السابقة إلى صيغة منفلوطية، كما بينا. وهذا سقوط مروع على الأرجح، فالخراط في رواياته السابقة لم يكن يعرّي رومانتيكيته من المتابعة الدؤوبة الفذة لسرد وتجسيم أحلام يقظته بالصور المادية المستعادة والمتخيلة، مثلما فعل في روايته الأخيرة التي ظن أنه بها يصفي حسابه مع الرومانتيكية، فسقط في الاعترافات الوجدانية والسيولة العاطفية التي لا يعصمها من المنفلوطية سوى ثقافته الأدبية والفكرية والفنية الواسعة ومتابعته بعض مصائر شخصيات روايته الذين يفضي بهم «الحزن الرومانتيكي» والإبهام بذات النفس، على النحو الذي بيناه أعلاه، إلى الانتحار. هذا فيما الفتيات اللواتي تأتي الرسائل في الرواية على ذكرهن بصفتهن رفيقات وحبيبات ومصدراً أساسياً من مصادر الحزن والعذاب واللوعة والفن والجمال والشبق... يتزوجن جميعاً ويعشن حياة عادية. كأن الرومانتيكية الغرامية التي تجعل من اشتهاء المرأة طاقة جمالية تتعالى على الشهوة نفسها، و«الأخلاق الزهدية» من ورائها «لا تتوجه إلى النساء»، كما لاحظ ميشال فوكو في كتابه «استعمال اللذات». بل هي «أخلاق رجالية: أخلاق مفكر فيها، مكتوبة ومعلمة من قبل الرجال، وموجهة إلى رجال (...) وهي بالتالي أخلاق ذكورية»[١].

أخيراً يجدر بنا أن نتساءل: لماذا هذا الترجح المرير في «رقرقة الأحلام الملحية» بين الكهولة والمراهقة من دون توسط النضوج؟ يتيح مثل هذا التساؤل سؤال أورده إدوار الخراط نفسه في الصفحة (٩٩) من روايته: «أهذه دموع الكهولة في عينيّ أم ملح المراهقة المتزينة؟ لا تريم».

لماذا لا تريم؟ النضوج، إذاً، النضوج الذي دونه أهوال وأهوال. □

جبل الهتافات الحزين

رواية

محمد أبو معتوق

وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٩٣



عبد اللطيف خطاب

دولة القلعة

■ عندما كتب محمد أبو معتوق روايته الأولى «جبل الهتافات الحزين» ووزع نسخها المخطوطة على رواد الثقافة في مدينتنا حلب. لم يستسغ البعض كتابته للرواية، وعدها البعض الآخر نوعاً من التعدّي على حرمة الرواية. فكيف يكتب أبو معتوق الرواية وهو المتخصص بالمسرح، بالمسرح الوثائقي، بمسرح الأطفال، الغنائي وغير الغنائي، بالدراما بوجه عام، ثم يشمر عن ساعديه، وهاتِ يا رواية! غير أننا الآن أمام رواية لنقل بداءةً إنها تدخلِ معترك الجدل، فهذه الرواية الطويلة جداً ٤٦٨ صفحة من القطع الوسط، تسجل أحداث حارة منسية في مدينة حلب في زمنٍ لم نعِهِ نحن الشباب فالمكان هو حارة «الكلّس» وحارة «التضامن» في مدينة حلب، والزمان هو فترة الخمسينات في سورية، فترة الغليان السياسي، وفترة الديموقراطية بأبهى حللها.

ينتقي أبو معتوق بطلاً شبه معتوه كي يسرد لنا الأحداث. ويستطيع «عجروم» وهو لقب الشخصية الرئيسية في الرواية أن يتعرف بالشارع السياسي من خلال جبل الزبالة



الـذي تنتهي عنده حـارة التضـامن حيث يقطن. لقد بحث ونقّب في جبـل الـزبـالـة فوجد فزاعة كتب عليها المتظاهرون «يسقط الاستعمار» ومن هنا تشكـل بـدايـة وعيـه السياسي، غير أنّ أبو معتوق لا يدع فرصةً لبطله دون أن يتدخل في الأحداث شارحاً ومحللاً ومعلقاً ومفسراً. فعندما يسرد الكاتب مسألة البزر والقضامة في دكان والد عجروم، يتدخل بشكل فظ ويقول:

«لا بد من العودة إلى الزبالة مرة أخرى» (ص ١٣).

وعندما يسرد الكاتب فكرة عجروم حول خلط القضامة بالبزر، ينبري كي يبيّن لنا مدى ثقافته «البيولوجية» فيقول:

«هل خطر بباله مثلاً أنّ البزر يمثل عضو الذكورة /الحيوان المنوي/ وأن القضامة تمثل الأنوثة/ البويضة/ وان اجتماعهما ينتج أنواعاً جديدة من الأشياء لم يتمكن من تصورها ومعرفة طبيعتها»(ص ٤٨).

أو يلجأ الكاتب إلى التصريح بأحاسيسه جهاراً في ثنيات الرواية، يقول مثلاً حول علاقة عجروم ببنات خالته الثلاث:

«أحسّ أن ثمة تقارباً فكرياً بينه وبين ابنة خالته الصغرى» (ص ٧٠).

ويبدو عجروم بطله الرئيسي واعياً جداً مع العلم أنه وحسب منطوق الرواية ولد شبه معتوه تسيره آلية التجار، ويتعرض للضرب مراراً من زعران الحارة، ثم هو أولاً وأخيراً يعيش حيث جبل الزبالة.

إن منطوق عجروم لا يعدو أن يكون منطوق الكاتب نفسه، ولكن بشكل فظ، فإذا أزلنا اسم عجروم من بعض الاستشهادات التي سأتلوها لاحقاً، يبدو لنا مثل هذا المنطوق الذي يتسلح به عجروم منطوق كلام كبير، منطوق رجل مثقف، بل من صفوة المثقفين. وعجروم الذي يعيش في حارة التضامن الهامشية في مدينة حلب وتنحصر تنقلاته بين جبل الزبالة وحارة التضامن يتذكر «باريس عاصمة فرنسا، وقد خرج منها نابليون بونابرت ليحتل مصر وسورية ولكنه هزم على أسوار عكا» (ص ٦٤).

وفي الصفحة نفسها ينطلق هتاف يَرد فيه اسم «ديغول» مع العلم أن عجروم لا يعرف من هو ديغول الذي ورد اسمه في الأغنية «ليس مهما أن يكون الرجل معروفاً المهم أن اسمه وردَ في الأغنية» (ص ٦٤).

لا نعرف كيف تأتّى لعجروم أن يعرف حصار نابليون لعكا ولا يعرف اسم ديغول الذي كان وما زال يملأ الآذان وخاصة في زمن الرواية!

وعجروم هذا الهامشي جداً يذكر الكاتب عنه مقولة شكسبير: «نكون أو لا نكون تلك هي المسألة» مع أن عجروم لم يكن في سن يسمح له بالاطلاع على شكسبير (ص ١٣٨). غير أن عجروم الذي كبر سنه بعد صفحتين فقط يلاقي جواباً من شكسبير عن تساؤله الممض «وأصبح شرب كأس من الماء من يدها يمثل إجابة تامة عن تساؤل شكسبير» (ص ١٤٠). وعجروم يكاد أن يكون شاعراً، وكذلك محمد أبو معتوق يمارس كتابة الشعر أصلاً. يناجي عجروم شرفة حبيبته: «أيتها الشرفات البعيدة التي تطل على العالم، أيتها المرايا الغامضة التي تحضر وجود من نحب فنلمحهم، هل يمكنهم رؤيتنا وهم سجناء مرايانا، وماذا تفعل الذاكرة أليست هي الفضة السائلة التي نستدعي من نريد وقتما نريد. . . فنلامسهم حين نلامس أنفسنا؟» (ص ٢٠٣). ويكثر في الرواية الربط غير الموفق ما بين مصائر أبطال الرواية والمصائر والأحداث السياسية العامة، فعندما يتحرك إبهام القدم اليسرى لحبيبة عجروم ـ هدى الوزان ـ لا بد أن تتحرك القوى اليسارية في السياسة وعندما تنقلب على جنبها الأيمن فهناك انقلاب يميني، وهكذا دواليك. . . «وعجروم بعد أن ترك بنات الخالة بعيداً عن أسنانه، بدت في الأفق بوادر أزمة سياسية حادة» (ص ١٤٩).

لا أعرف ما هو الرابط ما بين ترك إدمان العض عند الشخصية الرئيسية وبوادر الأزمة السياسية. فإذا لو استمر عجروم في إدمان العض على زنود بنات الخالة، هل تنفرج الأزمة السياسية أو لا تكون هناك أزمة أصلاً لأن العض مستمر! كذلك يربط الكاتب أبو معتوق وبالطريقة نفسها بين زواج بنات خالة عجروم الثلاث والعدوان الثلاثي على مصر (ص ٤٦٦).

والرواية حافلة بالأخطاء من كل حدب وصوب، فهناك أخطاء في استخدامه للفلسفة واللغة والتاريخ والجغرافيا إضافة إلى الأخطاء العامة. ففي الفلسفة يندفع عجروم - مثل فلاسفة الإغريق!!! إلى الانصراف إلى الهندسة (...) «فكانت الهندسة هي الصيغة الوحيدة التي تستطيع أن تحول حلم عجروم بالعكاكيز إلى واقع» (ص ٤٤٦ - ٤٤٧).

فالكاتب استخدم مفهوم الهندسة بالمنطوق الحالي، مع العلم أن فلاسفة الإغريق استخدموه بمعنى الرياضيات، فعندما كتبوا على بوابة الأكاديمية «من لم يكن مهندساً فلا يدخلَنّ إلى هنا» كانوا يعنون بكلمة مهندس رياضياً (من الرياضيات).

والأخطاء العامة تتجلى في أنه ألبس شيخ الجامع في وقت صلاة الجمعة طربوشاً تركياً (ص ١٢٤). وشيخ الجامع يلبس عمَّة وهو أمر معروف ومتداول إلا في تركيا الحالية العلمانية فإنه يلبس لباساً مدنياً.

ويبين لنا الخطأ التاريخي في ان الشيشكلي يكون قناعة سياسية بالاتفاق مع النظامين الملكيين في مصر والسعودية وهذا يعني أن الأحداث التي يؤرخ لها الروائي تقع قبل عام ١٩٥٢. مع العلم أن محتوى الرواية يقول غير ذلك.

والخطأ الجغرافي الشنيع يتجلى في أن الموصل تقع على نهر الفرات (ص ٣٥٤) ويظهر أن الكاتب لم يراجع خريطة الوطن العربي الموجودة بكثرة في نشرات الاخبار في التلفزيون لدينا، وفي الكتب المدرسية، وفي القمصان وفي الوجدان.

ولم ينسَ الكاتب نصيبه من أخطاء النحو فقد صرف كلمة / أسود/ وهي لون على وزن أفعل - (ص ٣٣٤) وكتب إن شاء الله كتابة عامية (إنشاء الله) (ص ١٤٤) ثم عاد وصححها خمس مرات بصيغتها الصحيحة إن شاء الله (ص ٣٦٠) وكتب «ألف شمعة» (ص ٣٦٤) و«كرر الألف شمعة» (ص ٣٦٦) والأصح ألف الشمعة أو الألف الشمعة وفي الصفحة ٤٥٦ ذكر: على ضوء الموقف والأصح في ضوء الموقف.

غير أن كل هذه العثرات والأخطاء لا تنال من الرواية التي تتسم بعشق شديد للمكان. وعشق المكان يشكل دلالة عميقة وميزة هامة لدى أدباء حلب، فالقلعة محور أساسي من محاور الرواية. وحزب القلعة هو الحزب الحق في الرواية. فقسمات القلعة محفورة على جسد العجوز/ وفي أحيان كثيرة وعندما يكون منزعجاً من نفسه وزمانه كان يقسو على العجوز ويسميها بأسماء حزينة، وكان يدعوها حبس الدم، وباب الحيّات والسور التالف، وخندق الأحزان، ودرج الهاوية، وكلها أسماء لها علاقة وثيقة بالقلعة (ص ١٦٦). والجريمة الكبرى في الرواية هي محاولة سرقة القلعة «يحاولون يا حامد (عجروم) يحاولون دائماً أن يسرقوا القلعة والعجوز ما عادت تنام الليل، عاد عجروم إلى كلمات الأستاذ في اللقاء السابق، وأحس بالقلعة إحساساً عظيماً.

- القلعة هي المعرفة يا حامد.
- القلعة هي الناس يا حامد.
- القلعة هي القلعة، لذلك أعيش قربها وأخاف عليها، والعجوز ما عادت تنام الليل يا ولدي» (ص ٢٠٠).

ويسجل الكاتب لعبة قديمة لأطفال حلب «في المساء يجتمع معظم أطفال الحارة، عند دكان أبو الخيل، ويلعبون لعبة تفوير الكازوز، أو لعبة الرهان على أقراص العجوة، أمام دكان أبو الخيل ساحة الحارة المرصوفة بالحجارة، ووسط الساحة قسطل الماء وفوقه حنفية معدنية ضخمة يملأ أهل الحارة منها الماء» (ص ٢٦٠). وكيفية تحضير الكعك الحلبي مع السمسم المقشور والطحين الزيرو والشمرة واليانسون وحبة البركة والمحلب (ص ٣١٦).

ولا أستطيع تسجيل كل عبق المكان في الرواية. فبنية الرواية أصلاً مبنية على الحارة، والقلعة وحارة الكلّس، وهنا لا بد أن أقول أن التسميات المحرفة أحياناً للمكان تفلت من لا وعي الكاتب كي تسجل اسم المكان الحقيقي، فحارة الكلس هي حارة الكلاسة (ص ٤١٢) كذا يصرّح الكاتب بلا وعيه.

وأخيراً نذكر دلالة الشرفة لدى الكاتب، فشرفة الحبيبة تشكل بؤرة مركزية في عملين هامين «لمحمد أبو معتوق»، العمل الروائي الأول «شجرة الكلام» الذي صدر عن شركة رياض الريس للكتب والنشر في لندن. و«جبل الهتافات الحزين» موضوع الدرس، ولعل ناقداً حصيفاً يتسنى له في قابل الأيام أن يسلّط الضوء على هذه البؤرة المركزية في رأيي.

«محمد أبو معتوق»، المسرحي، الشاعر، لا بد أن نسجل أخيراً أنه الروائي بامتياز. □

ذكريات بغدادية

سيرة سياسية

موسى الشابندر

رياض الريس للكتب و النشر - بيروت، لندن ١٩٩٢

فضائح الكبار

بيار شلهوب

■ إن لفي قراءة السِّير حقاً، إفتتانا وشغفاً بانتهاك تلك الأسرار والخفايا التي هي طيّ الذاكرة وحكراً على صاحبها، ذاك الذي قضى نصيباً من عمره، يعمل ويُسطّر وجوده، لمحاتٍ خاطفةٍ من إنجازاته ومشاغله، واهتماماته التي تفوق الوصف.

فالقارىء، لا شكَّ تخلب عقلهُ وتسحره فضائح الكبار، ممن شغلوا لفترة زمنية وضعاً سياسياً أو اجتماعياً أو فكرياً... يترصّد أعمالهم ويأملُ في أن يكون الأسبق إلى هتك حُجُبها، إلى تعريتها، وربما هذا يعود في الظاهر إلى حشرية الفرد القائمة على تجاوزِ المحرم والممنوع، والدخول إلى تلك الفسحة الغامضة، العصية على العامة من حياة هذا أو ذاك ممن أوتوا الشهرة والصيت والمجد.

إذاً، في قراءة السِّير، والمذكرات واليوميات، متعةٌ موقوفةٌ على جرأةِ الكاتب وعلى قدرته على تحريك المشاعر من خلال اتصاف السرد بأسلوب شيق، يتوسّل الرواية لما للكلمة من معنى في كتابة مدوّنة، وربما هذا ما جعل من سيرة موسى الشابندر «ذكريات بغدادية - العراق بين الاحتلال والاستقلال» كتاباً على قدرٍ بالغ من الأهمية ليس لأنه يضيء فترة زمنية حالكة من تاريخ العراق، خلال النصف الأول من هذا القرن، ويكشف عن بعض القضايا المصيرية



صورة نادرة للمجتمع البغدادي مطلع القرن

يروي موسى الشابندر في «ذكريات بغدادية» قصة حياته. التي خالطها كثير من اللبس والتساؤلات إبّان الفترة الحرجة التي أعقبت تفكك أوصال الأمبراطورية العثمانية ودخول الإنكليز كطرف منتصر ساحة الصراعات العربية بُعيد الحرب العالمية الأولى، ولا يفوت الشابندر أن يضمّن ذكرياته أدق التفاصيل التي عاشها منذ نشأته، مروراً بالمناصب النيابية والوزارية التي تألب فيها في العراق، مع ما رافق تلك الفترة من مصاعب وآلام حقة اختبر فيها حياة السجن والنفي والمرض، إلى سني تقاعده من العمل الدبلوماسي والسياسي، واختياره بيروت مقراً لإقامته وانصرافه هناك إلى تدوين مذكراته.

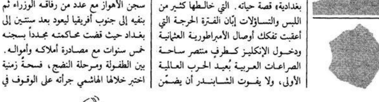
إن قارىء سيرة الشابندر تأخذه تلك اللمحات الخاطفة التي يومىء من خلالها إلى طفولته ونشأته، فلا يشك مطلقاً في ما كان عليه من وعي وإدراك مكّناه من تدوين سيرته، كاشفاً في أجزاء منها عن مواقفه الفكرية وآرائه وفلسفته التي سار في نهجها. هذا إلى بديهيات الواقع السياسي والاجتماعي والتي تستهلك الجزء الأكبر من المذكرات.



في الفصل الأول من سيرته، يقبض الشابندر على أسئلة الطفولة، وعلى تلك الهواجس التي تقضّ الفكر وتشوش الكيان. ينطلق من الأسئلة التي تحمل في متنها قلقاً وجودياً عارماً، تلك إشارات لا شك أنها تنبىء بما سيكون عليه الرجل في مرحلة متقدمة من شبابه: «شعرت لأول مرة بوجودي في الحياة عندما ضربني أخي شاكر على وجهي» (ص ٢٥). إن آثار هذه الصفعة البريئة على وجهه ستتعمق مع الوقت، وتصبح الدلالة الحية على وجوده، فهو سيلاقي متاعب كثيرة وسيتحمّل المزيد من الصفعات الجارحة ليس أقلّها توجيه الاتهام إليه سنة ١٩٤١ عندما كان يشغل منصب وزير للخارجية في وزارة رشيد الكيلاني من قبل السلطات البريطانية باعتباره «نازي المبدأ بسبب سبق وجوده في برلين ومعرفته اللغة الالمانية وصديق رشيد عالي الحميم» (ص ٣٧٣) الذي اشترك معه في تهييج الرأي العام ضد وزارة طه الهاشمي واغتصاب الوزارة منه وتشكيل حكومة غير مشروعة شغل منصب وزير الخارجية فيها، وقد جاء في نص التهمة أنه فاوض دولة المانيا المعادية للدولة البريطانية... إن سقوطه في فخ الإتهام الملّفق قضى بزجه في سجن الأهواز مع عدد من رفاقه الوزراء ثم بنفيه إلى جنوب أفريقيا ليعود بعد سنتين إلى بغداد حيث قضت محاكمته مجدداً بسجنه خمس سنوات مع مصادرة أملاكه وأمواله. بين الطفولة ومرحلة النضج، فسحةٌ زمنية اختبر خلالها الهاشمي جرأته على الوقوف في وجه المغتصب وتحديه للأمر الواقع وتوجيه إرادته نحو مصلحة بلاده العراق وتفضيلها على مصلحته الذاتية، فها هو في الرسالة المدرجة في بداية مذكراته يشرح لولده القصد من كتابتها: «أنا هنا يا ولدي الحبيب لأنني آثرتُ مصلحة بلادي على مصلحتي الخاصة ولأنني في ساعة خطرة فكرت في مستقبل وطني دون أن أفكّر في مستقبلي ومستقبلك، ولأنني كنتُ أعتقد أن الخدمة في سبيل الوطن هي فوق خدمة النفس وخدمة الأبناء والأهل» (ص ٢٣).

لا يقصر الشابندر سيرته على عرض أحداث تلك الفترة وتقلباتها الصعبة بلغة تقريرية باردة، فهو يدرج الحدث في سياق سيرورة حياته الشخصية، والاجتماعية، فلا يترك شاردة أو واردة كان لها أثر في حياته وفي إرساء عناوين تلك المرحلة إلا ويمرُّ عليها بقلمه وذاكرته، فيحفظ لنا الزمان والمكان وأسماء الشخوص الذين كانوا نبض تلك المرحلة وصوتها. هكذا تجيء مذكراته حافلة بالأسماء والتواريخ، تلك التي تمهد لنا قراءة الحدث والإمساك بمفاتيحه، فيعطي انتباهاً لسيرورة الأحداث، وأبعادها وخلفياتها ويتيح لنا أسلوبه اقتناص بعض الصور التي تستسلم لحرفة أدبية خالصة وكأن الشابندر لا يعلي مرتبة الحدث على طريقة صياغته والعكس صحيح، فهو يحاول أن يوفق بين المعنى والمبنى، بين الدال والمدلول بما أوتي من حنكة ودراية في تقديم الخبر وتفصيله، فلا يفوته الوصف والتعليق والإستنتاج لاحقاً، ويخيل أن الحدث بذاته لم يعد تقريراً تاريخياً أو سياسياً عندما يخضعه الشابندر لآلية الرواية متحكماً بفن روايته بأسلوب يحفزُ على الإصغاء ومتابعة القراءة. هكذا تتحول سيرته إلى نص أدبي. فلا غلو في الفصحى ولا إسراف في العامية الشعبية، بل ما يجمع بينهما من أناقةٍ بارزة في الصياغة والتعبير وحسن الأداء.

وبالإضافة إلى القيمة السياسية والتاريخية للمذكرات فإنها «تُعطي صورة نادرة للمجتمع البغدادي في مطلع هذا القرن من خلال سرد كامل لحياة أسرة مرموقة وشؤونها الخاصة والعامة». فهي تُعطي القارىء صورةً واضحة عن عادات وتقاليد ذاك المجتمع الذي شهد تقلبات سياسية واجتماعية عاصفة. «وتؤلف سجلاً للحوادث والظروف التي ألّمت بالمدينة وبعائلته في تلك الفترة التي رافقت انهيار الحكم العثماني ودخول الدول العربية في مرحلة جديدة من الهيمنة والاستعمار الغربيين. وليس لأن الشابندر هو واحد من رجالات العراق القلائل الذين عملوا مع بعض الوطنيين المخلصين على بناء دولة مستقلة وحكم مستقر في ظل الجغرافية الجديدة التي عمل الغرب على إرسائها بعد زوال الأمبراطورية العثمانية وخروجه منتصراً على ألمانيا القيصرية عام ١٩١٨، ومحاولته تقاسم النفوذ على الساحة العربية والشرق أوسطية. كل هذه الأسباب، على أهميتها القصوى، لا تجعل من مذكرات الشابندر كتاباً يحرّض على القراءة لو لم يعالج كاتبنا موضوعاته بهذا الأسلوب الذي يتصف بالرصانة والتشويق، فكاتبنا لم تفته الحيلة الروائية ولا اللغة التي تزاوجُ بين أناقة الفصحى وجمال العامية، فهو إلى كونه مؤرخاً سياسياً مناضلاً يتمتع بروح الأديب الذي أوتي موهبة التعبير والكتابة تعضدهما ثقافة واسعة وحسن اطلاع وإلمام ومعرفة تشمل شتى القضايا والعلوم، فكتابه، ولا شكّ موضع اهتمام السياسي والمؤرخ والباحث والأديب، فهو إلى كونه وثيقة سياسية، تضيء جانباً مهماً من تاريخ العراق الحديث، خلال النصف الأول من هذا القرن يحمل في طياته أدباً رفيعاً يلهج بكوامن الذات وخفاياها. فتتعرف بالواقع الاجتماعي في العراق إبّان تلك الفترة، وعلى طبقات المجتمع، أضف إلى ذلك، إلمامنا بعادات وتقاليد المجتمع العراقي.



الحرجة والروابط التي جمعت بين أفراد العائلة الواحدة ومع من حولها من مختلف طبقات المجتمع»، ويغني هذه المذكرات صدورها عن ثقافة واسعة ألمّ بها صاحبها، اكتسبها من خلال ترقيه في العلوم ومن أسفاره المتكررة إلى الخارج ووقوفه على طبيعة الإنسان الغربي، كما خبرها من خلال عمله الدبلوماسي، وهو لا يتوانى عن توجيه اللوم إلى الغرب الذي تتحكم فيه المادية والأنانية وانعكاس ذلك على سياساته الداخلية والخارجية، فتراه يواجه قيام الحضارة الأوروبية على العنف الذي تجلى نهباً لموارد الشعوب الضعيفة، واستغلالاً لها ومآربها وأطماعها في ثروات تلك البلاد ومواردها الطبيعية ولكنه في المقابل يعدل في حكمه عندما يُبدي شغفهُ بالحياة الأوروبية التي تقدس حقوق الأفراد وحريتهم لكنّه لا يكبت خوفه من انهيار القيم الأخلاقية والروحية وانحدار المجتمع نحو التفكك والانحلال بسبب فقدان الروابط الأخوية والعائلية ونزوع الغرب إلى الهيمنة والسيطرة مستغلاً قوة موقعه.

إن نظرة الشابندر إلى الغرب، كانت من العمق والشمولية، بحيث أتاحت له أن يوظف رؤيته وإمكاناته الفكرية والفلسفية في استنتاجات، سينطلق منها لاحقاً في نقده للواقع العربي بلغته الموضوعية التي تتصف بالروية، وعدم الانفعال، وقد ساعده في ذلك اختباره عن قرب وبحكم موقعه كوزير للخارجية في حكومة رشيد الكيلاني الهموم والقضايا المصيرية التي بلورت مفهومه القومي والوطني. وهذا ما سيعرضه للملاحقة والسجن والنفي ومصادرة أمواله وأملاكه دون أن يؤثر ذلك في عزيمته وقوة إرادته، بل ظل مستمسكاً بقناعاته التي عاد وعمل على تحقيقها في عودته ثانية إلى ميدان العمل السياسي من خلال عمله مجدداً كوزير للخارجية وسفيراً لبلاده في العالمين العربي والغربي.

«ذكرياتٌ بغدادية» كتابٌ يضيف جديداً إلى المكتبة العربية وإلى الأدب العربي، فيه ما يهم المؤرخ والسياسي والأديب، فالقارىء يقف على المتغيرات السياسية والجغرافية التي أسهمت في رسم ملامح خريطة جديدة للمنطقة خلال النصف الأول من هذا القرن مع ما رافق ذلك من أحداثٍ كان لها الأثر البالغ في تحديد مسار السياسة المقبلة. □

نازك الملائكة

صفحات من حياة

حياة شرارة

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤

قامة عصر عربي

جورج طراد

■ قد يكون من الضروري الفصل، في شكل حاسم، بين حياة الأديب ونتاجه. فلقد درجت دراساتنا التقليدية على الربط المحكم بين الحياة والأثر، وكأنها تريد أن توحي بأن مثل هذه الحياة تنتج مثل هذا الأثر، وفق علاقة سببية أحادية الاتجاه لا تقبل نقضاً، ولا حتى نقاشاً.

فضلاً عن هذا، فقد لا يكون متاحاً دائماً أن تتجمع لدينا معلومات كافية عن حياة الأديب، فهل إن الأمر يصرفنا عن دراسة نتاجه؟ وهل يعجز الناقد، الواثق من ثقافته، عن دراسة قصيدة لشاعر ياباني لمجرد أنه يجهل ظروف نشأة وحياة هذا الشاعر؟ لحسن الحظ أن الدراسات الحديثة ركزت على محاور النص وأخرجت الإسقاطات الوافدة حتماً من حياة الشاعر، إلى ما هو مغاير لدائرة الدراسة. لا نقول بأفضلية النقد العلمي على التاريخ الأدبي وإنما نقول بوجود تغاير في المنطلقات وفي الأهداف. ولحسن الحظ، مرة ثانية، أن عناوين الدراسات من نوع: «الشاعر فلان: حياته وآثاره» باتت نادرة، إن لم تكن غائبة عن الدراسات الأدبية الحديثة.

في كتابها «صفحات من حياة نازك الملائكة»، أدركت حياة شرارة جيداً هذه المعادلة. أو ربما هي تصرفت بمقتضاها من دون أن تفكّر في مقوماتها. لا يهم. فالأديبة حياة شرارة لم تخلط إلا في حالات نادرة، بين نازك الملائكة الأديبة ونازك الملائكة الإنسانة. على العكس شرارة ركّزت على السيرة فلم تطمح إلى الدراسة. وهذا خيار شخصي غير قابل للمناقشة. وربما يعيب بعضهم خلو الكتاب من موقف نقدي تطلقه المؤلفة على نتاج الملائكة. لكن مثل هذه العيبة، في حال وجودها، إنما هي قطعاً في غير محلها، ذلك أن الباحثة لم تطرح أبداً فكرة الدراسة النقدية.

على العكس. نعتقد أن الحكم على كتاب حياة شرارة يفترض أن ينطلق من قياس محتوياته على الهدف الذي قالت أنها تصبو إلى تحقيقه. منذ بداية المقدمة تقول المؤلفة: «منذ أن سجلت ذكرياتي عن نازك الملائكة في مقال عنوانه (تلك أيام خلت) ظلت تخامر ذهني فكرة الكتابة عن سيرة حياتها بشكل تفصيلي بحيث استطيع أن أعطي صورة شخصية حيّة لها تنبض بالحركة» (ص ١١).

هذا هو الهدف من الكتاب، إذاً: إعطاء صورة شخصية حية ونابضة بالحركة. فإلى أي مدى نجحت حياة شرارة في تحقيق هذا الهدف؟

ليس هناك من شك في أن شريط حياة نازك الملائكة منذ قبيل ولادتها وحتى تاريخ وضع الكتاب، ماثل أمام القارىء من خلال صفحات الكتاب. ويبدو أن إشاعة وفاة نازك الملائكة التي تناولتها الصحف قبل حوالى السنتين قد انطلقت بعد الفراغ من إتمام الكتاب الذي لم يأتِ على ذكرها.

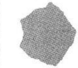
هكذا فإن الكتاب قد أصاب هدفه تماماً. فإذا نحن أمام لوحة حيّة نابضة ليس فقط عن حياة نازك الملائكة، وإنما كذلك عن حياة عصر ومدينة أنجبت هذه الشاعرة الرائدة. وأيّاً كان رأينا فيما قدمته نازك الملائكة من عطاء شعري، ومن نظريات نقدية خصوصاً، من خلال كتابها «قضايا الشعر المعاصر»، فإن لا أحد يمكنه أن ينكر على نازك الملائكة مكانتها في الشعر العربي الحديث. فهي علامة فارقة ساعدتنا حياة شرارة على تتبع خطواتها منذ أن كانت طفلة تدرج في بيت الملائكة إلى أن أصبحت في شيخوختها البغدادية تعجز عن السفر إلى



كتب

نازك الملائكة أكثر شهرة من محمد عبد الوهاب!





البصرة لتشارك في الاحتفال الذي منحت بموجبه دكتوراه فخرية من جامعة البصرة «لمكانتها الشعرية ولعملها في تلك الجامعة لبضع سنوات عند بداية تأسيسها في الستينات» (ص ٢٢٧).

ومما ساعد حياة شرارة في هذه المهمة أن بيت ذويها، على ما يبدو، كان مجاوراً لمنزل الملائكة، وأن العلاقات بين العائلتين كانت جيدة. «فقد كانت الزيارات مستمرة بين عائلتينا، وكنت أصغي لنازك عندما تقرأ الشعر، وأسعد عندما أسمعها تغني وتعزف على العود في آن واحد، وأجلس صامتة مثل الآخرين عندما تُسمعنا الموسيقى الكلاسيكية» (ص ١١).

علاقة الجوار، إذاً، كانت ثمينة لإنضاج الفكرة. كما أنها كانت ثمينة كذلك في المرحلة اللاحقة حيث انتقلت شرارة إلى التنفيذ، فكان لا بد من إجراء اتصالات لم يكن من الممكن القيام بها لولا وجود علاقات عائلية وطيدة، كما نفهم من سياق طويل، قد لا يخلو من بعض التطويل وربما المبالغة، تسرده حياة شرارة على مدى صفحات من مقدمتها. غير أن ما يمنح هذا التطويل أسباباً تخفيفية هو أن ثماره كانت جيدة وأنه يحق، تالياً، لمن يتكبد كل هذا العناء، أن يباهي قليلاً أو كثيراً، وأن يفاخر بمجهوده وقد آتى أكله.

خطوة خطوة رافقت حياة شرارة حياة نازك الملائكة. منذ طفولتها الهادئة حيث لم «تكن تميل إلى الصخب والضجيج» (ص ٢١) وحتى شيخوختها في بغداد حيث ظل في دارها غرفة «خالية تنتظر عودة ابنها البراق الذي... تتمنى أن تراه يعيش معها تحت سقف بيت واحد» (ص ٢٢٥). وترسم لنا المؤلفة الإطار الذي تفتحت فيه مواهب نازك الملائكة شعرياً وموسيقياً. فوالدها كان ينظم شعراً (ص ٢٢) ووالدتها اقتنت آلة كمان (ص ٢٤) وأحد أنسبائها كان يمتلك واحداً من جهازيْ تسجيل اثنين كانا موجودين في عراق تلك الأيام (ص ٢٤). وتلتقي حياة شرارة في وصفها الظروف الثقافية لنشأة الملائكة، مع ما كانت الشاعرة وأم نزار الملائكة، قد ذكرته في مقدمة ديوانها «أنشودة المجد» حيث أكدت أن والدتها كانت تغني، وهي تقوم بالأعمال المنزلية، أشعاراً لجميل بثينة والشريف الرضي وأبي فراس. وتلخص شرارة تلك المرحلة من علاقة الطفولة بالشعر قائلة: «ظل المعنى مستغلقاً على فهمها، ولكن إيقاع الكلمات وموسيقى الوزن كانا يستخفان روحها» (ص ٢٩). وما أن شبت نازك وبلغت نضجها حتى كانت قد حفظت عشرات الآلاف من الأبيات الشعرية (ص ٣٥).

وتمضي رحلة نازك الملائكة مع النضج، ورأسها يختزن الكلمات والنغمات حتى تحدث المفاجأة الحلوة في العام ١٩٣٥، كما تخبرنا المؤلفة، حيث يشتري والدها جهاز «راديوغرام» (ثمة خطأ مطبعي فادح في هذا الصدد إذ جاء في النص أن الوالد كان يعرف أن «الراديو والغرام يعتبران من الضرورات في حياتهم كالأكل والشرب والدراسة والكتاب» والصحيح أن هذه الأهمية هي «للراديوغرام» وليست للراديو والغرام) (ص ٨٣). المهم أن الأسطوانة الأولى التي حملها الوالد مع «الراديوغرام» كانت للموسيقار محمد عبد الوهاب، بعنوان «يا ما بنيت قصر الأماني» من فيلم «دموع الحب». وسمعت نازك الأسطوانة بشغف، مثلها مثل بقية أفراد العائلة، وبدأت تكن إعجاباً شديداً للموسيقار محمد عبد الوهاب.

وبقفزة يبلغ مداها الزمني أربعين سنة، وفاصلها في الكتاب مائة وعشرون صفحة، يحصل اللقاء بين نازك الملائكة وعبد الوهاب حيث التقيا. «غمر الفرح نازك لهذا اللقاء الذي جاء على غير موعد (...) خفت خطواتها عفوياً نحوه وقدمت نفسها بتواضع (...) انتقل البشر والسعادة منها إلى وجه موسيقارنا الكبير (...) أعرب لها عن سعادته الغامرة لالتقائه بها، بالشاعرة التي هي أشهر من نار على علم، على حد تعبيره. وأجابته أنها مهما بلغت من الشهرة فسيظل أشهر منها لأن اسمه يملأ أجواء العالم العربي وبيوته منذ عقود من السنين. غير أن محمد عبد الوهاب أصر على أن نازك أكثر منه شهرة» (ص ٢٠١).

وترافق الكاتبة حياة شرارة الشاعرة نازك الملائكة على طريق الشعر والنقد منذ مشوارها الأول حيث نشر لها والدها في مجلة «الصبح» أول قصائدها، على الأرجح في العام ١٩٣٦. وكم كنا نتمنى لو تمكنت الكاتبة هنا من العثور على النص الكامل لهذه القصيدة، لكنها لم تفعل ذلك لأسباب نجهلها. إنما اكتفت المؤلفة بنقل فرحة الملائكة بقصيدتها الأولى منشورة فكان «ظهور اسمها تحت القصيدة بحروف مطبوعة على صفحة المجلة موضع فرحة كبرى فريدة. لقد ملأت البهجة حناياها وكادت تطير من فيض السعادة التي غمرتها» (ص ٧٧). وتستمر الرحلة وحياة شرارة تتعقب تحركات نازك الملائكة. تحركات فيها نكهة الفجيعة (موت الوالدة المأسوي (ص ١٣٩) كما فيها ألوان من الغربة والمرارة والخيبة التي لا تزال قائمة حتى اليوم في حياة نازك الملائكة، كما يفهم من حياة شرارة التي تشير إلى صعوبات مالية في حياة الشاعرة بعد عودتها من الكويت إلى بغداد.

مهما حاولنا الإحاطة بمضمون الكتاب فإنه لا يمكننا أن نغني عن قراءته. فهو لوحة بانورامية شاملة ـ نقول بانورامية مع أننا نعرف أنه غرق أحياناً في التفاصيل ـ تعكس قامة شاعرة رائدة نراها تتهايل على صفحات

الكتاب، طفلة تحبو وشابة تناضل شعرياً وفكريا، وعجوزاً منزوية في بيتها البغدادي تنتظر الزوار القلائل. وفي خلفية القامة - الشاعرة تتمرّى قامة العصر. عصر عربي كامل يدخل في تفاصيل حياة نازك الملائكة وتدخل هي تفاصيله. المجتمع العراقي الثقافي، الميول العربية القومية، النضال الوطني، الاكتساب الثقافي، الوجع الداخلي من قمع ونزف واضطهاد للمفكرين. كلها ملامح تطلع من جوانب الكتاب وتوزّعها حياة شرارة مادة غنية تجعل من قراءة الكتاب المشوّق متعة حقيقية لهواة هذا النوع من الكتب.

لكن، وعلى الرغم من كل هذه الإيجابيات، قد يكون هناك بعض ملاحظات كان من شأن تلافيها أن يضفي على الكتاب المزيد من القيمة. من هذه الملاحظات مثلاً أنه كان في إمكان حياة شرارة أن تخفف من نسبة «البطولة» التي توّجت نفسها بها لأنها وفقت إلى مادة الكتاب. خصوصاً وأن ما أوتي للمؤلفة، كما ذكرنا آنفاً، لم يتوافر لغيرها. لذلك فإن «بطولتها» في غير مكانها. وبمقدار ما كان قرب المؤلفة العائلي والوجداني من عائلة الملائكة نقطة قوة ساعدتها على انجاز الكتاب، فإنه تحول في آن إلى نقطة ضعف، أو هو بدا على هذا الشكل في بعض الأحيان. نتخيل أحياناً، ونحن نقرأ، أننا نطلع على «النص الرسمي» لحياة نازك الملائكة. النص الذي تريده الشاعرة أن يروج عنها، وليس النص الذي يقوم على نبش أسرار ووثائق والكشف عن محطات ربما ترفض الشاعرة نفسها أن تكشف عنها. وهذه الميول الرسمية ناجمة بالتأكيد عن العلاقة الإنسانية والعائلية التي تربط المؤلفة بالشاعرة، إذ لا يعقل لمن كان ينطلق من علاقة على هذا المستوى أن يغامر في سبر أغوار الملفات غير الرسمية، حتى ولو كانت الحقيقة العلمية أحياناً هي التي تدفع الثمن.

من الملاحظات كذلك أن المؤلفة لم تركز إلّا على كتب لسيرة الملائكة تدخل ضمن نطاق «الرسمية» نفسه، أو تحظى بمباركة العائلة. فمثلاً حين تناولت كتاب عبد الجبار داود البصري «نازك الملائكة - الشعر والنظرية» (دار الحرية للطباعة - بغداد ١٩٧١) لم ترَ فيه سوى الأخطاء فعدّدت بعضاً منها (ص ١٨٧). ولكننا نعرف أن كتاب البصري هذا قد تضمن جوانب هامة كشفت عن بعض حياة نازك. نذكر منها مثلاً أنه أتى على ذكر حفلة موسيقية أحيتها نازك الملائكة، عزفاً على العود في إحدى الجامعات الأميركية. ربما لا تكون رواية البصري دقيقة، كما تريد حياة شرارة أن توحي، ولكن في إمكانها أن تضبطها لا أن تتجاهلها أو تهملها.

كذلك في بعض جوانب الكتاب حشو سردي لا قيمة له في السياق العام. لا نزعم أنه من دون قيمة في حد ذاته، وإنما نجزم بأنه خارج الموضوع فلا يقدم أو يؤخر في قصة حياة نازك الملائكة، وهذا هو الهدف الذي طرحته المؤلفة كما ذكرنا في البداية. لن نتوقف طويلاً عند نماذج الحشو الخارج على الموضوع وإنما نكتفي بذكر أنموذج واحد عنه يتعلق باللقاء بين الملائكة وعبد الوهاب فلقد كانت المؤلفة مسترسلة في ذكر هذا اللقاء وفي تسليط الأضواء الكاشفة على جوانبه. وفجأة تنتقل إلى موضوع آخر يتناول متاعب عبد الوهاب مع الصحافيين الذين أصروا على إجراء مقابلات معه فاشترط عليهم «ألا يسلطوا الأضواء على عينيه، وطلب ان يحموا صلعته من حرارة الأضواء لأنها تسبب له الصداع، وأن يعود إلى الفندق قبل العاشرة مساءً ليتناول عشاءه في الموعد المحدد» (ص ٢٠٥). وهذا كله لا علاقة له باللقاء بين الموسيقار والشاعرة، إنما هو مجرد استطراد قامت به حياة شرارة وجاء، في غير محله، كما نعتقد.

لكن هذه الملاحظات لا تخفف من قيمة الكتاب. فنحن نعتقد أن مادته تختصر تجربة حياتية عاشتها شاعرة وناقدة عربية رائدة. قد نكون من أنصارها وقد لا نكون. ولكننا نرى قامتها وقيمتها تتلألأن على صفحات الكتاب، ومن خلالها قامة عصر عربي كاملة قد تنقصه بعض القيمة بسبب ما انتهى إليه من تشتت! □

الخطاب السوسيوسياسي عند فرح انطون

دراسة

مارون عيسى الخوري

جروس برس - طرابلس ١٩٩٤

عاصفة فاصلة

خالد زيادة

■ يحمل كتاب مارون عيسى الخوري عنوانين، الأول عام هو بمثابة مدخل: في اليقظة العربية. والثاني أكثر تحديداً: الخطاب السوسيوسياسي عند فرح أنطون. فهدف الكتاب إذاً دراسة لأفكار فرح أنطون الاجتماعية والسياسية. لكن المؤلف يرى أن ذلك لا يتم إلا إذا مهد لبحثه بدراسة مستفيضة عن اليقظة العربية نفسها وعرفها تعريفاً مناسباً حين يضع فرح أنطون في مكانه منها وإذا جاء الكتاب مستجيباً للعنوانين العام والخاص. فقد جعل المؤلف كتابه في ثلاثة أبواب: خصص الأول للتعريف باليقظة/ النهضة، وأبرز أفكارها وأعلامها وقضاياها. والثاني هو بمثابة: خريطة ثقافية مثل فرح أنطون وأيامه، تناول فيه نشأة فرح أنطون وأساتذته وبيئته وسفره ومؤلفاته وأعلامه. أما الباب الأخير فهو دراسة أفكار أنطون الاجتماعية ثم السياسية.

وهكذا، ومع قراءة الكتاب، نجد أنفسنا وقد انتقلنا من التعميم إلى التخصيص، ومن المصطلحات والمفاهيم إلى التعيينات والوقائع، وقد وجد المؤلف الخوري أن لا بد له من أن يدخلنا إلى عالم النهضة مجدداً، وان يعيد قراءتها على ضوء معطيات جديدة وتقسيم وتعريف جديدين.

لا يرى المؤلف أن العرب نهضوا حقاً في القرن الماضي ويقول تأكيداً على ذلك: أن لفظة Renaissance تعني «عصر الانبعاث» الأوروبي من رقدة الموت، وهي تسمية



مشروعة وأكيدة لنهضة أوروبا من احتضار طويل، أما دياجي الانحطاط العربي فلا تزال تغلف كل شيء عندنا تقريباً، لولا فسحات من النور أضاءت وتضيء بين الحين والحين مساحات ضئيلة أطلقها من يصحّ أن نسميهم بالمتنورين والمتيقظين. من هنا كان إطلاق «عصر اليقظة» أكثر انطباقاً على واقع الحال العربي، من «عصر الانبعاث» ذي التوجه الغربي شكلاً ومضموناً (ص ٩).

إلا أن ذلك لا يمنعه من استخدام مفردة نهضة ومشتقاتها، ففي الفصل الثاني يتحدث المؤلف عن الطروحات النهضوية، ويستخدم تقسيماً شائعاً للاتجاهات: التيار السلفي والتيار الليبرالي ويجعل في الأول كلاً من الأفغاني وعبده ورضا والكواكبي، أما التيار الليبرالي فيقسمه إلى تيارات: علمي واجتماعي وسياسي. ولا شك في أن التيار الليبرالي ككل هو وليد الاتصال بالغرب، بل وليد الإرساليات. من هنا فإن رواده هم من الذين إما تأثروا بالبعثات الكاثوليكية أو أولئك الذين تأثروا بالبعثات الإنجيلية. أو إنهم من الذين أخذوا بأفكار وآراء «الماسون» وانتظموا في محافلها.

ويفصّل المؤلف البحث في الاتجاه العلمي قائلاً: «إن السؤال الذي لا يستوفي جوابه بغير تعليل هو «لماذا هذا الخطاب التكنولوجي؟» والجواب الحقيقي ليس بسيطاً إلى حدّ السذاجة، وفي أحسن الأحوال، ليس كلاماً محمولاً على الاجتهاد والظن، إنه يستدعي البحث عن الجذور الممتدة في طبيعة الإرساليات سلباً وإيجاباً، وحمل الناس على الاستسلام في أحضان المرسلين، بسبب فقرهم وحاجتهم أولاً وبهرهم بالعلم والتمدن ثانياً. .» (ص ٢٩).

ويدقق المؤلف في هويات أصحاب التيار الليبرالي العلمي، فهناك الذين تأثروا بالمرسلين الكاثوليك الذين تمكنوا من تكوين نخبة فكرية، تقوية في روحها. . . ثم هناك الذين صبأوا إلى البروتستانتية في العقد السادس من القرن التاسع عشر وما بعد (ص ٣٢). وهكذا فإن أولئك الذين ذهبوا إلى مصر وأنشأوا المقتطف واللطائف والمقطم كانوا من البروتستانت الذين كان لنشرهم هذه الصحائف مهمات محدودة، يقول المؤلف: مهمة «المقتطف» الشهرية، ترسيخ الفكر العلمي بدل الفكر السلفي عند أصحابه من المسلمين والمسيحيين. ومهمة «اللطائف» الشهرية، مناهضة الكاثوليكية الأصولية والدفاع عن الماسونية الداعية إلى الحرية والتفلت من قيود الاستبداد. ومهمة «المقطم» اليومي المناضلة عن الانكليز في وجه الوطنيين، مسلمين وأقباطاً ومقارعة المسيحيين تحديداً من ذوي الانتماءات السياسية الفرنسية (ص ٣٧). وهكذا فإن الثلاثي: يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين مكاريوس كانوا يعملون وفق تخطيط، يقول: «ليس من المصادفة في حال، أن يكون كل المتنورين البروتستانت والداعين إلى التغيير السياسي والفكري والاجتماعي، من البنائين الأحرار (الماسون) لعلاقة هذه الجمعية السرية التي احتضنت متنوري فترة اليقظة العربية، بفكرة الإخاء» (ص ٣٨).

لكن صاحبي المشروع الاجتماعي من الليبراليين وهما بطرس البستاني وقاسم أمين، حسب المؤلف، فقد كان لديهما إحساس قوي بقضايا عصرهما ومجتمعها، ويركز المؤلف على تعليم المرأة عند البستاني وتحريرها عند قاسم أمين.

تلك هي الأجواء العامة لليقظة/النهضة، في نهاية القرن التاسع عشر، عندما بدأ إدراك فرح أنطون يتكون. إلا أن فرح أنطون وليد بيئته وتجربته، فهو من طرابلس، ومن ميناها تحديداً. ولد عام ١٨٧٤. وقد: «نعم فرح بطفولة هانئة وادعة، في بيت أبوي يفيض بالحنان، ويخيم عليه تقى ديني نفحته أرثوذكسية مكينة تحاصرها كنيسة سيدة النجاة المارونية من الغرب، والبعثة التبشيرية البروتستانتية من الشمال» (ص ٧٠). وقد أمكن لفرح أن يتابع دراسته في وسط أرثوذكسي، في مدرسة وطنية نشأت في تلك المدة. ويبدو أن فرح أنطون الذي تخرج من مدرسة كفتين عام ١٨٩٠، عكف على القراءة الكثيفة في تلك المدة: روسو - رينان - جول سيمون - تولستوي، ومن غير المؤكد أن كل قراءاته قد قام بها في تلك السن المبكرة، وربما تكون معرفته لنيتشه وماركس وسواهما قد تأخرت حتى هجرته إلى مصر أو إلى أميركا لاحقاً. ومن الواضح أنه ألمّ بثقافة واسعة جعلته يحدد رغبته في أن يكون رجل ثقافة وأدب وأن لا يكون رجل تجارة كما كان يريد له والده أن يكون. ولهذا السبب سافر إلى مصر عام ١٨٩٧، ليتابع طريقه في ميدان الفكر، على الباخرة نفسها التي أقلّت الشيخ رشيد رضا، الذي وجد، مثل فرح أنطون أن مدينة طرابلس، لا تتسع لطموحه. فقصدا مصر التي كانت حركة الفكر فيها ناشطة آنذاك. وشاءت الصدف فأصبح رشيد رضا أحد أعلام التيار السلفي البارزين، أما فرح أنطون فصار أحد أعلام الليبراليين. وإذا كان رشيد رضا قد أصدر مجلة «المنار» في مصر فإنّ فرح أنطون أصدر مجلة «الجامعة العثمانية».

رسم فرح أنطون خطة مجلته في عددها الأول: خدمة الوطن العثماني والمصري والجامعة العثمانية بنوع مخصوص، وإن معظم همها سينصرف إلى المباحث التهذيبية، فيكون فيها عدا المباحث الأدبية والسياسية والتاريخية، باب للتربية والتعليم مفتوح للكتّاب والأدباء. . (ص ٧٦). ومن خلال الأبواب التي قسم إليها مجلته نستطيع أن نتبين همومه التي هي تعبر عن ميل المتنورين أمثاله إلى طرق كافة الأبواب والموضوعات وحقول المعرفة، ونجحت «الجامعة» خلال خمس سنوات ١٨٩٩ - ١٩٠٤، وكان أن اقتحم فرح انطون باباً أثار حفيظة صاحب المنار. ذلك أنه كتب بحثاً عن فلسفة ابن رشد وعرض آراءه وآراء المتكلمين وتحدث في دراسته عن الاضطهاد في المسيحية والإسلام، فوقعت مناظرات بينه وبين الإمام محمد عبده. . . وتراجعت مبيعات مجلة الجامعة على ما يذكر لنا المؤلف إنتهى الأمر بهجرة فرح أنطون إلى أميركا.

خلال إقامته في نيويورك أراد متابعة خطته فأنشأ مجلة الجامعة التي صدر أول أعدادها في تموز عام ١٩٠٦، إلا أن حياتها كانت قصيرة، فعاد إلى مصر عام ١٩٠٩ بعد الانقلاب الدستوري على السلطان عبد الحميد في استانبول يحدوه الأمل بأن عهداً جديداً قد بدأ في الدولة العثمانية، فعاد إلى إصدار مجلته من جديد في القاهرة.

ويبدو لنا أن إقامة فرح أنطون في أميركا قد أمدته بأفكار جديدة ستنعكس، في بعض أعماله الروائية التي تدور أحداثها بين أرض البلاد وأرض المهجر. إلا أن حياة فرح أنطون بعد عودته من أميركا لم تسر سيراً حسناً، فظهر على أعماله الأدبية والمسرحية التسرع والهبوط في المستوى. ويبدو أنه كان في سباق مع تحصيل لقمة العيش ومع عرض أفكاره الغزيرة التي أرادها أن تصل إلى تراثه وجمهوره. وعانى من فشل أثر فشل حتى



كانت وفاته في سن الثامنة والأربعين عام ١٩٢٢.

ترك فرح أنطون كماً غزيراً من المؤلفات التي تتوزّع بين المقالات الفكرية والاجتماعية، والمؤلفات الروائية والأعمال المترجمة والمسرحيات. وكان يريد أن يعرض أفكاره ومعارفه التي اكتسبها من خلال مطالعته ومن خلال رغبته الجامحة في التقدم، فتوسل أساليب مختلفة، من الكتابة، وطرق بشكل خاص النوع الأدبي الروائي فكان من أوائل الذين أسسوا لدخول هذا النوع إلى العربية.

ويقسم المؤلف أعمال فرح أنطون إلى بحوث فكرية، منها: ابن رشد وفلسفته، وتاريخ المسيح لرينان، وفلسفة ابن طفيل، والمرأة في القرن العشرين لجول سيمون، والأعمال الروائية ومنها: حب حتى الموت، الوحش الوحش، والمدن الثلاث: الدين والعلم والمال. كما ترجم روايات لبرناردين دي سان بيار وشاتوبريان ومكسيم غوركي.

وأخيراً الأعمال المسرحية ومنها: السلطان صلاح الدين الأيوبي، مصر الجديدة ومصر القديمة، بنات الشوارع وبنات الخدور، أبو الهول يتحرّك، وترجمات مسرحية أخرى.

من خلال هذه الأعمال الفكرية أو الروائية أو المسرحية، أراد المؤلف استخراج أفكار فرح أنطون الاجتماعية والسياسية ويلخصها على النحو التالي: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد ـ الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة ـ فصل السلطة الدينية عن الأمور الدنيوية... إلخ. وأفكاره حول الدين كونها من خلال رينان. أما آراؤه في المرأة والتربية فمن الممكن ألا نرى فيها أثراً للمفكرين الفرنسيين ومن بينهم روسو. إلا أن ذلك لا يلغي كونه كان مبتكراً لبعض آرائه ومن أهمها تعليم المرأة ودورها في التربية. وبسبب اهتمام فرح أنطون بمسائل المجتمع، يتساءل المؤلف: أيحق لنا أن نسمي فرحاً عالم اجتماع؟ ويجيب: إن فرحاً وغيره من السابقين واللاحقين حتى عهد قريب، كتبوا على غير تخصص في موضوع بعينه، فهم من أصحاب الثقافة الواسعة، وليسوا من أصحاب التخصص والتفرغ (ص ١٣٤).

ويبقى الحديث عن خطاب فرح أنطون السياسي، فإذا كان قد أهمل الحديث عن الدولة على نحو مباشر. فإنه استخدم مصطلح «الأمة»، بمعنى الهيئة الاجتماعية، واستخدم مفهوم «الوطن»، كما استخدم مفهوم «الاتحاد». والسؤال المطروح أخيراً، هل كان فرح أنطون اشتراكياً؟ إن رواية «العلم والدين والمال» تحفل بآراء، اشتراكية. وكما يقول المؤلف: «جوهر المسألة في مدينة المال، قائم بين ما نسميه، جهد المستغَل (بفتح الغين) وأرباح المستغِل (بكسر الغين) ويضيف المؤلف مستخلصاً: هناك مجاهرة بفكرة الصراع الطبقي وهناك طرح جديد قوامه الاشتراكية، وإن هناك صراعاً بين رجال الدين ورجال العلم (ص ١٥١).

لا بدّ من وضع فرح أنطون في إطاره الزمني، في تلك السنوات القلقة والعاصفة الفاصلة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهذا القلق انعكس في مؤلفاته ومؤلفات أقرانه. فقد أصدر مجلة الجامعة العثمانية، وكان يريد فصل الدين عن الدولة. وأخذ بكل ما اطلع عليه من أفكار أوروبية، وكان يرى الشر في دول أوروبا وسياساتها. ومع ذلك ينبغي القول إن أثر فرح أنطون كان كبيراً، فكان له أن بثّ أفكاراً ستصبح برامج أحزاب وقوانين دول. من هنا فإن قراءة الخطاب السياسي الاجتماعي عند فرح أنطون، كما فعل مارون عيسى الخوري، أمر هام لتعقب أسس الأفكار التي شغلت الثقافة العربية خلال القرن الفائت من الزمن. □



أساتذة في العنف

ردعلى مقالة السيد محمد حسين فضل الله «بؤس المفكرين ورجال الدين» في العدد ٦٧ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤.

حسن ابراهيم أحمد
سورية

■ في حديثك العادي مع أيّ ممن يعتبرون أنفسهم ممثلين للتيار الإسلامي في التفكير والتعبير، لا تُفاجأ حين يقول لك إن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، وإن القرآن يحوي بين دفتيه مجمل العلوم والفنون، ولن يكون الإنسان قادراً على أن يأتي بشيء لا يستطيعه الإسلام. ولا شك أنّ كل مسلم ينطوي في أعماقه على ما يشجعه على التصديق والانسياق مع هذه الأفكار؛ ولكن عندما تذهب السكرة وتأتي الفكرة، كما يقولون، يعود إلى نفسه متسائلاً: إذاً ما حاجتنا إلى أن نستورد نتاج الحضارات الأخرى الفكريّ والمادي وعندنا ما يفوق الذي عند أصحاب تلك الحضارات؟ لماذا لم يَقُد الإسلام ثورة للتحديث والتطوير مما جعل المسلم يعتمد على ما أنتجه الغرب في كل مجالات الحضارة الحديثة؟ بل لماذا لم يستطع الإسلام استلام زمام المبادرة بعدما رأى كل ما في المجتمع يتطور بقيادة فكر يحثّ على العلم الحديث والحضارة الغربية أكثر مما يحثّ على الإسلام؟

للأسف إن رجل الدين الإسلامي - إذا سلّمنا بقدرة الإسلام التحديثيّة - لم يقم بأكثر من تدبيج المقالات أو الردود التي تمتلىء بتسخيف رأي الآخر وتكفير أصحابه والرقابة على الفكر لإعلان ارتداد كل من يغنّي خارج السرب عن الإسلام، ويكفي إعلان ارتداد أي مفكر أو كاتب لنعلم مصيره. لقد أسلمه هؤلاء إلى الحضارة الأوروبية الحديثة بكل أبعادها، حيث تربّى على مبادئها الفكرية وعلومها التي لا مفر له منها إذا أراد أن يعيش عصره، بل لا بد له من استخدام ما تنتجه في كل لحظة من لحظات حياته. ثم خرج رجل الدين من أغوار تفكيره يحاسبه إذا هو فكر بخلافه، لأنه جاء بالبدعة والبدعة ضلالة، أو لأنه لم يسلّم بما يريده رجل الدين لأن الإسلام لا يسير إلا على قنطرة التسليم.

هلاّ وقف رجل الدين المسلم في شرقنا ليعلن بشجاعة أن ما يراه آفة قد ساهم في صنعه عندما اكتفى بأن يكون متفرجاً على ما يجري لوطنه لا بل مساهماً فيه - إلا في حالات نادرة ومعروفة - بتكريس

التخلف ومسايرة دعاته وصانعيه والالتزام بكل ما هو عتيق بالٍ من المفاهيم؟ هلّا وقف رجل الدين ليقول بشجاعة إن الاتجاه الإسلامي لم يكن يستطيع أن يكون بديلاً من الثورة الحضارية الحديثة التي كانت أرضيتها نقل الحضارة الأوروبية الحديثة؟

إنني مقتنع أن مقالة السيد محمد حسين فضل الله. تحتوي رداً على بعض ما جاء في التساؤلات التي طرحتها سابقاً. فهو يقول: «إذا كنت تؤمن بالقرآن، فمن الطبيعي أن أقول لك إن القرآن يقول ذلك، وإذا كنت لا تؤمن بالقرآن، فإنني أقدمه لك على أساس أنه يمثّل خطي الفكري». هذا الكلام ينطوي على رؤية ديموقراطية حديثة في الحوار ومخاطبة الآخر. ولكن ألن يلجأ رجل الدين إلى التعسف والتسفيه لرأي الآخر على الأقل - هذا إذا لم يأخذ نهجاً تكفيرياً - إذا تجرأ المجادل أو المحاور على إعلان عدم اقتناعه بما جاء في آراء المسلم باعتبار المسلم لا يصدر إلا عما هو مقدس، ومخالفة المقدس كفر. إذاً أية حرية في تبادل الآراء لا بل أية ضمانة لمن يناقش - حتى لو كان مؤمناً حقاً - ألا يتهم بالكفر والزندقة والمروق من الدين؟ علماً أن السلطة هنا ليست سلطة الدين بل سلطة رجال الدين ويجب أن نفرّق بين السلطتين.

للأسف إن من يمثّلون خط الإسلام الفكري ويرون أنهم يحتكرونه يصرّون على أن هذه الحضارة الحديثة - التي ينعمون بنتاجها أكثر من غيرهم - يمكن أن تعود إسلامية الطابع بعدما نشأت على أرضية غربية بعيدة عن الإسلام في نظرياتها الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، دون أن يضعوا آلية لهذه العودة، ودون أن يجددوا أدواتهم الفكرية، مع العلم أنهم مقتنعون أو يفترض أن يقتنعوا أن هذا من المحال لأن شجرة التفاح لا تثمر بلحاً.

إن التحدي الحضاري الذي طرحته وتطرحه الحضارة الحديثة على الإسلام تحتاج مواجهته إلى أكثر من النصوص التي - حتى ولو لم تكن جامدة - جمّدها رجال الدين القائمون على رعايتها لأنهم ليسوا مستعدين فيما يبدو للاقتناع بأن التطور العلمي والتكنولوجي يسير بسرعة لا تسايرها سرعة إدراك النصوص وآليات الفهم السلحفاتية عندهم. فماذا أعدوا لمواجهة الثورة في عالم المعلومات والاتصالات؟ وماذا أعدّوا لمواجهة الثورة في علم هندسة الجينات وغيرها وغيرها مما يبدو أنه عصيّ على الحصر؟

إن آلية التفكير التي ترى: «أن الحاكم في الإسلام لا يملك سلطة مطلقة» كما جاء في المقالة الآنفة الذكر للسيد فضل الله، تنطوي على مغالطة لا بل على قلب لحركة التاريخ الإسلامي، فنحن نطلب من السيد فضل الله أن يذكر لنا السنين لا بل الفترات التي لم يكن ينعم فيها المسلمون بحاكم مطلق ذي سلطة مطلقة مدعومة بقوة النصوص وقوة من يفسر النصوص من رجال الدين الذين أعطوا ولاءهم وتأييدهم لكل حكومة على مر التاريخ، يبغون رضا الحاكم، بل يبغون مال الحاكم، خلال الأربعة عشر قرناً ونيف من عمر الإسلام. أليس هناك من يقول إن الإسلام انحرف وتغيّر مبكراً، أي في سقيفة بني ساعدة؟ وما أظن أن الشيخ فضل الله ببعيد عن هذا الرأي كثيراً. ونسأل عبر نظرة خلفية إلى التاريخ، هل كان الحاكم الإسلامي ديموقراطياً وغير مطلق الحكم في تعامله مع أبي ذر الغفاري؟ أم هل كان ديموقراطياً وغير مطلق وهو يربي ويوجه ذلك الجيل من المحدّثين والفقهاء الذين يسوغون لبني أمية خروجهم على الإسلام في اختيار الحاكم ورفض من بايعه المسلمون؟ بل كيف تعامل حكام بني أمية وبني العباس الذين طبعوا الإسلام بطابع تفكيرهم وحكمهم كيف تعاملوا مع خصومهم السياسيين؟ هل تعاملوا معهم بالديموقراطية والحوار أم بالسوط والسيف؟ ها هم أمراء بني أمية وعددهم تسعون أميراً قد ضُربوا بالعُمُد وإن أجسادهم لتتخبّط بدمائها لم تفارقها أرواحها عندما أمر الحاكم العباسي «السفاح» بفرش الخوان فوقهم ليتناول طعامه مع أصحابه هنيئاً مريئاً وإن أصوات أنينهم لتسمع من تحت الخوان. وما أظنّ أننا بحاجة إلى مناقشة مدى احترام من جاء بعدهم من المماليك والعثمانيين للنصوص الإسلامية المتعلقة بالشورى، وغيرها من النصوص والمبادىء الإسلامية التي لا تدعم الحكم المطلق. وهنا قد يقال ما ذنب الإسلام كدين وكمبدأ إذا خرج الحاكم المسلم على المبدأ الذي يظلّ محتفظاً بنقائه؟ ونقول هنا إن المواطن المسلم كان الضحية التي لم يفكر فيها أحد بين المبدأ والتطبيق. كما أن النصّ كان ضحية حين أهمله الحاكم تحقيقاً لمصلحته وتناساه الفقيه لكسب رضا الحاكم، فها هو عبد الملك بن مروان يرمي المصحف عندما يأتيه نبأ الخلافة معلناً أن لا شأن له به بعد اليوم، وها هم فقهاء عصره - وهو منهم - يسكتون عن ذلك لا بل يوافقون عليه، ويبقى النص للعرض في المتاحف وشاهداً من شواهد التاريخ. ثم إننا نرجو ألا تكون رؤيتنا وحديثنا عن الطلاق بين الفكر والواقع، بين النصوص وتطبيقها بصدق المتطلع إلى الحقيقة التي نرجو الوصول إليها سبباً للحكم علينا بالارتداد كطريقة في الحوار مع الآخر.

وفي العودة إلى المقالة نسأل لماذا يجيء الدور على الماركسي أو القومي في الهجوم والاتهام؟ هل يصعب على الإسلامي أن يتناول الحديث في أي مجال دون أن يكيل الاتهام للعدو اللدود «الماركسي»؟ فالسيد فضل الله عندما يقول في المقالة نفسها: «إنني أزعم بأن الإسلاميين عندما لجأوا إلى بعض الأساليب الحادة فإنهم كانوا، في المسألة السياسية، يختزنون الأسلوب الماركسي في ممارستهم للإسلام». لا شك أنه كان «يختزن» في أعماقه شعور رجل الدين تجاه الماركسية، وأعتقد - وهذا ليس دفاعاً عن الماركسية فلست ماركسياً - أن الماركسية وغيرها يمكن أن تتلمذ على الإسلام وحكامه في هذا المجال «مجال القمع والعنف» من خلال التجربة التاريخية للحكومات الإسلامية. ولو عدنا بذاكرتنا في إطلالة على التاريخ لوجدنا الكثير مما يدعم هذه المقولة، فلقد كان الحكام المسلمون صورة حقيقية في كثير من تاريخ دولهم للإرهاب الفكري والسياسي، فهل نعتبر الأسلوب الذي اتبعه هشام بن عبد الملك مع غيلان الدمشقي إلا من قبيل الإرهاب والقمع؟ وهل تُعدّ معاملة عمرو المقصوص أستاذ معاوية الثاني إلا من هذا؟ وهل تُعدّ طريقة إعدام الجعد بن درهم بعيدة عما نقول؟ أما في المجال السياسي فنجد تعامل الدولة الأموية يتجلى بشكله الفظيع مع الحسين الثائر المطالب بالشرعية. مع العلم أنهم لم يتعاملوا مع أحد ممن عارضهم بأقل قسوة، وحَجّاجهم حاكم العراقين أكبر دليل. ولو انتهى بنا الأمر بالدولة الأموية الغريبة من عهد الإسلام الأول لكان في ذلك بعض العزاء، ولكن الدولة العباسية بحكامها ذوي الأصل الهاشمي تقدم ويقدمون صورة ليست أقل بعداً عن الدين. فطريقتهم في قمع ثورة الزنج أو ملاحقة الخوارج والخصوم السياسيين وقتل الحاكم لأخيه أو لابنه حتى، وقتل الابن لأبيه، وقضية خلق القرآن والتعامل مع المعتزلة، وتصفية الحلاج المتصوّف؛ كل ذلك غيض من فيض مما يعد لهذه الحكومات



وهؤلاء الملوك. ولو تتبعنا أساليب من جاء بعد ذلك من حكام كالمماليك والعثمانيين وطرق تصفيتهم لخصومهم الذين قد يكونون إخوتهم الذين يخافون انقضاضهم على الحكم، وكلهم يُعدون خلفاء وحكاماً مسلمين وحكومات إسلامية، نجد أن كل ذلك يشكل خيطاً غير منقطع من الصور يساعد على تكوين صورة حقيقية نضعها في البال عندما نزعم أن الإسلاميين أخذوا عن الماركسيين في أساليبهم الحادة، غير منكرين أن الماركسيين مارسوا من العنف والقمع ما يكفي، ولكن يصح أن ننعت الإسلاميين بالأساتذة لا بالتلامذة في هذا المجال. خصوصاً عندما نعلم أنهم سبقوهم بثلاثة عشر قرناً على الأقل في تجربة الحكم، فهل يكون المتقدم تلميذاً للمتأخر؟

وأود أن أشير هنا إلى أن الاتجاه الإسلامي سواء أكان أحزاباً، أم حكاماً لم يتخلَّ عن طرائقه القديمة في التعاطي مع ما لا يسايره. أليست الطريقة التي اتهم بها فرج فوده وحوكم واعدم مثالاً على الطريقة التي يتبعها الإسلامي مع العلماني الذي تمتلىء مقالة السيد فضل الله بالدعوة والإشارة إلى محاورته؟ فإذا كان الإسلامي لم يصبح حاكماً بعد يتعامل مع مخالفيه في الرأي كما عومل فرج فوده أو نصر حامد أبو زيد أو الضحايا من المفكرين والصحافيين الجزائريين، فما مصير من يتجرأ على المخالفة بعد أن تصبح هذه الفئة الإسلامية أو ذلك الحزب الإسلامي حكاماً؟ أبهذا الخطاب يود الإسلاميون التعامل مع مواطنيهم وأندادهم العلمانيين؟ كأني بهم يقولون لهم: هذه صورتنا فلا تسمحوا لنا بالمرور. مع يقيني أن جلّ الإسلاميين ليسوا كذلك، ولكن ما العمل إذا كانوا قد تقدموا إلى العالم بهذه الواجهة التي رَفَضتْ ورُفِضتْ؟ ثم أليس من حقنا أن نطالبهم بصورة ناصعة مشرقة لاسلوبهم في إدارة بلدانهم وإدارة الحوار مع الآخر، يرون أنهم يمتلكونها؟ فنحن كما بينت سابقاً لم نشاهدهم فيما مضى من التاريخ إلا بهذه الصورة السلبية وكأنهم ارتضوها وأصبحت عنواناً لهم، وإذا كانت سنوات قليلة أو حكومات إسلامية قليلة أو فئات إسلامية قليلة قد تبنّت خطّاً مشرقاً وناصعاً اعتزّ فيه المواطن بكرامته فإن ذلك لا يصح أن نبني عليه الرأي لأن الرأي يبنى على أساس الأغلب والأكثر انتشاراً.

وإذا كنا قد قدّمنا طريقة الجماعات الإسلامية التي ليست بحكومات رسمية، فقد يقول قائل: لا. هؤلاء لا يمثلون الإسلام. ونحن معه في أنهم لا يمثلون الإسلام. لكن ألا يمثل النظام الإيراني الإسلام؟ فهذا مرشده وقائد ثورته «الخميني» يصدر حكماً مشابهاً على سلمان رشدي والتعليل أنه أساء إلى النبي. علماً أن النبي في رواية رشدي «الآيات الشيطانية» ينتصر بفكره الجديد على خصومه. فلا زعامة «أبي سنبل» تستطيع الصمود تجاه خطه التجديدي في الحياة، ولا محاولات «هند» بكل ما أوتيت من قدرة على الغواية تستطيع أن



تحرف النبي عن خطه، وحتى الشاعر بعل، هزم وخارت قواه حيال الاتجاه الإسلامي الجديد بقيادة النبي وقد كان سابقاً يعبّر عن آراء ومواقف خصوم الإسلام. وهؤلاء يمثلون قوى المال والفكر والتسلط والغواية، فهل تعتبر هذه الإشارات وغيرها الكثير حطاً من مكانة الإسلام والنبي؟ لا شك أن ورود بعض العبارات يجعل القارىء المتعجّل يرى في ذلك اتجاهاً عاماً في الرواية. لا، ليس هذا هو اتجاهها العام، فسقوط عائشة «اللات» في مواجهتها للإمام هو انتصار للإسلام المؤيَّد من رشدي. ثم إن انتصار عائشة وميشال - وهما يمثلنا الاتجاه الإسلامي - على ميرزا زوج ميشال وقيادتهما لأهالي القرية من المسلمين إلى الحج في مكة وانشقاق البحر لهما ولأتباعهما حتى يصلوا إلى مكة، يحمل في طياته نصراً كبيراً للاتجاه الإسلامي الذي مثلّته المرأتان، حيث لم تحدثنا كتب التاريخ وكتب الدين عمن انشقّ له البحر إلا الأنبياء «النبي موسى تحديداً». والسؤال الذي يطرح نفسه، ما الدافع إذاً إلى هدر دم سلمان رشدي؟

إن قارىء «الآيات الشيطانية» سيجد أن الخميني انتصر في هذا الحكم لنفسه، فالإمام الذي يحمله جبريل «العقيدة» في الرواية من أوروبا إلى الشرق الإسلامي ليقود انتصار الثورة في المدينة الشرقية ضد عائشة «اللات» التي تكتنز في أعماقها إشارة واضحة إلى شاه ايران السابق، هذا الإمام ليس إلا الخميني. لكن لنتذكر أن حكم الإمام الذي يلي حكم عائشة لهذه المدينة لا يلبث أن يصبح أشد تعسفاً وظلماً من حكم من كان قبله. لقد انتصر الإسلام بثورته ولكن لم يحافظ على روحه المبشرة بالعدل والانعتاق. أليس هذا سبباً كافياً لغضب الخميني؟ وليعذرنا السيد محمد حسين فضل الله إذا كنا قد أبدينا وجهة نظر مخالفة لما جاء في مقالته. فالاختلاف جوهر أساسي في الحوار وإلا لما كان.

وإذا انطلقنا من الواقع المشترك الذي يعيشه العلماني والديني في الشرق كما يرى السيد فضل الله في قوله: «لقد بت أتصوّر أن الحدة التي يعيشها الإنسان الديني المسلم في الشرق، هي الحدة نفسها التي يعيشها الإنسان العلماني في هذا الشرق». فالمسألة عنده شرقية إذاً، وإذا كان لكل من الفريقين أدواته وقاموسه ومصطلحاته، فإن في عقلية أجيال تختزن تاريخاً يعود بالإنسان إلى الوراء قروناً ما يكفي من المصطلحات والمواقف. فالكفر والإلحاد والزندقة والمروق والهرطقة والتي أنتج العلماني مصطلحاته الموازية لها، لتشكّل حيّزاً من خطابه تجاه الآخر - وهو ما يشير اليه السيد فضل الله - لا نلمس فيها ما يشير إلى العقلانية والتفهّم وتقدير المواقف. وهنا نلجأ إلى التاريخ ودوره التربوي. فهل تعلّم السنيّ أن يهادن الشيعي ويتفهّمه أو العكس؟ وهل وجدنا أن خصمهما الخارجي في خطابه الديني والسياسي يهادنهما ويتفهمهما؟ ألم يلجأ كل فريق إلى أن يضمّن خطابه أقسى المصطلحات في وصف خروج الآخر من ربقة الإيمان؟ وهذا دأب كل المذاهب الإسلامية - على كثرتها - هذا إذا لم نعدّها إلى المذاهب الأخرى على ساحة شرقنا. ألا يتعلّم - في أساس ما يتعلم - كل مسلم من أي مذهب كان أن مذهبه هو ما يملك ناصية الحق وباقي المذاهب عارية عن الحقيقة وباطلة وأهلها كفار وزنادقة ومارقون وبالتالي ليس لهم نصيب في الجنة التي ننعم بها وحدنا لأنهم ارتدّوا؟ لا بل لا يصحّ إسلام المسلم في أية طائفة حتى يؤمن أنّ الطوائف الأخرى خارجة على الدين غير ملتزمة خطه السليم، وبما أنه ليس في الإسلام الا وصف الكفر أو الإيمان ولا وسط بينهما،

فنحن المؤمنون وغيرنا الكفار بالتأكيد. فإذا كان المسلم يتربى منذ صغره على مثل هذه المفاهيم التي لا يصح تدينه إلا بها فهل نلومه إذا جاءت أجياله غير قادرة على التفاهم والتخاطب الودي؟ وهل نلوم المسلم ـ حتى العلماني الذي يختزن الإسلام في أعماقه ـ إذا تعامل مع غيره بالنفي وتسفيه الخطاب كمقدمة لإشهار السيف؟ إن في ذاكرة المسلم صورة تلك الطريقة التي تشير إلى الخيارات القليلة التي وضعها أمامه ذلك الذي قال: خليفة المسلمين هذا وأشار إلى يزيد بن معاوية، فمن أبى فهذا وأشار إلى سيفه. وبقي تاريخنا سجلاً بين الرضوخ والسيف في إيصال الحاكم إلى كرسيه إلا في القليل من الأمثلة.

وإذا عدنا إلى التربية ثانية فإننا نجد أن المسلم الذي تربى على الفردية باعتبار أن النجاة في الآخرة فردية ولا يحمل الإنسان وزر غيره إذ لا كهنوت في الإسلام، كما يشير فضل الله، بل عليه أن يسعى لإنقاذ روحه ذلك الإنقاذ الذي لا يرتبط بإنقاذ أرواح الآخرين، ولم يفلح الجامع ولا صلاة الجماعة في انتزاع الروح الفردية التي تركز على الأنا باعتبار أن التدين حالة وجدانية وبالتالي هي فردية وشخصية تجعل المواطن المتدين ينطلق من حرفية «المفردات الدينية» التي يرى السيد فضل الله أنها تفسر أو تشير إلى تلك الظاهرة التي يراها البعض وهي: «ظاهرة المواطن العادي الذي ينصّب نفسه رقيباً وشرطياً يجيّش الدين أو الطائفة أو السلطة المدنية ضد ما يراه كفراً من وجهة نظره». وإن الاختلاف الذي: «يخلق حالة شعورية حادة تتمظهر في كل الوسائل التي يملكها الإنسان في ساحته». يترك السيد فضل الله يستنتج أن: «من الطبيعي أن تختلف هذه الوسائل باختلاف المستوى الثقافي الذي يتمتع به هذا الإنسان في تصوره لتلك المفردات» ـ ويقصد تلك المفردات الدينية الواردة آنفاً ـ فإننا نرى أن هذا الرأي لا يتطابق مع الواقع الذي يشير إليه المفكر «محمد أركون» في كتابه: «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد» ومؤداه أن التجمعات الإسلامية المتطرفة تضم العامل والفلاح والحرفي بالإضافة إلى المهندس والطبيب وأستاذ الجامعة وغيرهم من كبار المثقفين، أي أن فيها من أدنى درجات السلم التعليمي إلى أعلاه، ومع ذلك فإن اختلافهم في الفهم ودرجة الثقافة لا يجعلهم يختلفون في التفسير أو النهج المتبع مع الآخرين المفترضين أنهم أعداء. فأيهما يا ترى تساير الواقع والمنطق أهي رؤية السيد فضل الله أم رؤية أركون؟ مع العلم أن كلاً منهما يفكر في إطار الإسلام وقضاياه. أليس من المفضل أن يتفق المفكرون في إطار الإسلام على مفرداتهم ومصطلحاتهم وأفكارهم وبعد ذلك تأتي مرحلة توزيعها والدعوة إليها ومن خلالها؟ وما أظن ذلك يحدث. فتشتتهم صورة لتشتت أفكار هذه «الأمة».

إننا نتفق مع السيد فضل الله في أن التنديد باستخدام العنف في مواجهة الفكر يجب أن يشمل كل الفئات التي تحترم الفكر وتلتزم به سواء أكانت علمانية أم دينية، ماركسية أم غيرها. وإن مقتل السيد محمد باقر الصدر وغيره من العلماء الذين التزموا بنبذ العنف في الحوار مع الآخر يستحق الإدانة. مع الإشارة إلى الفارق في الجهة التي تقف وراء العنف المستخدم في حالة السيد باقر الصدر والتي أظنها جهة رسمية ممثلة في حكومة استبدادية. وهذا يغيّر في الرؤية. وإذا كان السيد فضل الله يشير إلى: «أن القمع الفكري الموجود في العالم الثالث والدول العربية هو قمع الأنظمة». فإننا نطالبه بـ:

١ ـ عدم التفريق بين نظام ونظام أي بين نظام يؤيده «إيران مثلاً» كما في حالة سلمان رشدي ونظام لا يؤيده «العراق ـ صدام» كما في حالة باقر الصدر.

٢ ـ ألّا ينساق كثيراً وراء هذا الرأي لأن القمع الذي تمارسه الجماعات الإسلامية على الساحة العربية والإسلامية لا يتساوق مع فكرته ولنا في مصر والجزائر وحتى في لبنان من خلال اغتيال حسين مروة ومهدي عامل دليل على ذلك.

إننا نريد أن نلجم شهية البدوي الذي يرى الشيخ فضل الله أنه موجود في داخل كل منا. أن نلجم شهيته إلى القتل لا أن نشحذها ونزيدها، إننا نطالب صاحب المقالة من حيث يقول: «أنا لا أؤمن أن ثمة شيئاً غير قابل للنقاش، ولذلك فإني أؤكد أن لا مقدسات في الحوار، وليس هناك شخص ممنوع أن تحاوره» نطالبه مع غيره من رجال الدين المؤمنين بجدوى الحوار كأسلوب يتفق مع العصر، يتفق مع القيم الإيجابية الشريفة التي دعا إليها الإسلام، أن يتعاملوا مع هذا البدوي الكامن في أعماقنا كما تعامل معه الإسلام الأول، فما أظن أن بدوي الجزيرة العربية في الجاهلية بكل ما أوتي من اعتزاز بحريته كان أسلس قياداً من البدوي الموروث والكامن في الأعماق، ولكن ما أظنه أيضاً أن رجال الدين والعاملين في حقل الإسلام افتقدوا الكثير من الروح الثورية التي جاء بها الإسلام وميزت أهله، ليستبدلوا بها روح التزمت والتقوقع واجترار التاريخ، الذي ليس كله



يشرّف. وإن لهم الباع الطويل في دعم وتسويغ الاستبداد أخذاً بالقاعدة الفقهية «من اشتدت سطوته فقد وجبت طاعته». كما أننا ندعوهم أن يرفعوا تسلط الأموات على الأحياء انطلاقاً من القاعدة «الأموات يحكمون الأحياء» على مستوى الفكر والحياة العملية، وما أحوجنا أن نؤسس على قيم تستلهم الواقع ومشاكله وتستلهم التاريخ بدروسه. أما أن الواقع لا يعنينا كما أشار إلى ذلك أحد أساتذة الجامعات في الاتحاد السوفياتي السابق في حديثه مع الأستاذ محمد حسنين هيكل في كتيّب بعنوان «الزلزال السوفياتي» حيث يرى هذا الأستاذ أن حكومات بلاده ظلت تحدثه وتحدث الشعب عن المستقبل والرغد المنظور في الغد، متناسية الواقع والحياة التي نعيشها كأنها لا تعنينا وليست جزءاً من حياتنا.

إننا نتمنى ان نتعامل مع الواقع على ضوء الفكرة التي تقول: «إن الصرخة الأولى التي أطلقها الإنسان باتجاه السماء كانت لإملاء معدته الفارغة لا لإنقاذ روحه الضالة».

إنني في وقفتي مع مقالة السيد محمد حسين فضل الله، أرى أن هذه المقالة على الرغم من تعليقي على بعض أفكارها بشكل سلبي، تزخر بكثير من المواقف والآراء الإيجابية التي على قارئها أن يحترمها كالدعوة إلى ديموقراطية الرأي والحوار، ونبذ التعصب تمسكاً بأفكار وتعليمات الإمام زين العابدين.. وغيرها. □



الطاعة لمحمد

رد على مقالة محمد شحرور «الإسوة الحسنة» في العدد ٧١، أيار (مايو) ١٩٩٤.

محمد مهدي ريحان

ايران

■ بنظرة دقيقة إلى مقالة الأستاذ محمد شحرور ـ رغم مقارباتها الواعية ـ تُلحظ أمور لم يمر عليها إلا كقبسة عجلان ليصطلي فتحولت لديه بعض أمور بديهيات واضحة هي أبعد ما تكون، أو دعا إلى أمر تعدى فيه السنة ليعطل أحكاماً بنص القرآن (يرى أنها لا تلائم القرن العشرين)، ومن تلك الملاحظات:

١ ـ (أمر النبي بعدم تدوين الحديث) والثابت تاريخياً وروائياً أن منع تدوين السنة صدر في زمن الخلفاء الراشدين ولا يعتنى بأحاديث لم توثق إن لم نقل يشم منها رائحة الشك والاختلاف، ولا يعدو المنع كونه اجتهاداً من المانع بحجة اهتمام المسلمين بالسنة وهجر القرآن، والشاهد على أنه لم يمنع، بل هو من أمر بكتابة كتاب لن يضلوا بعده فمُنع بحجة (عندنا كتاب الله).

٢ ـ نقده (للأخذ بأخبار الآحاد)

ـ الأخذ بأخبار الآحاد مثبوت بالنظر إلى من يؤخذ عنه الحديث وقد جعلت ضابطة كلية أجمعت عليها الصحابة وبحضور نبيها وإقراره (إن الثقة إذ حدّث صدق بشرط أن لا يخالف القرآن) فالقول بترك أخبار الآحاد على نحو مطلق مرفوض بل جرت سيرة العقلاء والناس جميعاً في علومهم وأعمالهم اليومية بذلك، الا ما شذ وندر، ولا عبرة به.

ـ إن معنى العمل بخبر الآحاد هو أخذه من الناقل الثقة فمن يصدقه الرسول بقوله لِمَ لا أصدقه أنا فهل المعيار كونه خبر آحاد؟ فالرسول أيضاً ناقل وهو واحد ـ إلا أنه مؤيد من قبل السماء فخبر الصحابي (الآحاد) المؤيد من الرسول هو مؤيد من السماء أيضاً، لأن تأييد الرسول مستتبع لتأييد السماء.

ـ الاعتماد على الأخبار المتواترة فقط (كما يريد الأستاذ محمد شحرور) يستلزم أن النبي قد بيّن جميع الأحكام على الملأ. بنحو العلانية (وهذا أمر لم يثبت وإن ثبت استلزم أن كثيراً من الأحكام الموجودة التي استند إليها وهي عن طريق الآحاد غير صحيحة ويقتضي ظهور نبي جديد يكمل الباقي) إلا أننا نعتقد أن الإسلام رسالة خاتمة والرسول خاتم.

٣ ـ الإطاعة المتصلة والإطاعة المنفصلة

ـ حاول الكاتب (التفصيل بين الإطاعة المتصلة والإطاعة المنفصلة) استناداً إلى بعض الآيات: مثال «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» النساء (٥٩)، و«قل أطيعوا الله والرسول» آل عمران (٣٢)، وفاته ان مدلول «أطيعوا الله والرسول» ومدلول «أطيعوا الله وأطيعو الرسول» واحد ومن له إلمام ببلاغة العرب يدرك ذلك تماماً، فاقتران طاعة الرسول بطاعة الله مبالغة في البيان وقطع لتوهم من توهم أنه لا يجب إطاعة ما ليس في القرآن من الأوامر الصادرة ونظيره، و«من يطع الرسول فقد أطاع الله» النساء (٨٠)، و«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» الحشر (٧)، و«وما ينطق عن الهوى» النجم (٣) فما توهمه الكاتب من أن هناك فرقاً بين الطاعتين رأي استنباطي لا يرضى به إلا صاحبه.

ـ بالنسبة إلى محاولة التفريق بين محمد الرسول والنبي والرجل نقول:

يجب إطاعة محمد الرسول والنبي والرجل في مجال إثبات الحكم الشرعي، فإن الواجب على كل مؤمن هو إطاعة محمد الرسول والنبي والرجل في مجال استنباط الحكم الشرعي وإثباته، وهذا هو ما قصدوه في تعريف السنة القائل (هي كل ما صدر عن النبي غير

القرآن من قول أو فعل أو تقرير بما يصلح أن يكون دليلا لحكم شرعي) والتدقيق بقيد (بما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي) وهو الذي يرفع الإشكال الموجود في ذهن الكاتب مع الأخذ بنظر الاعتبار أن النبي كما جاء في القرآن «وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى» النجم (٣، ٤) وبالتأمل والتدقيق وملاحظة الآيات الأخرى وشأن نزول الآيات يتضح أن النبي لا يقول شيئاً من عنده ولا الذي جاء به نسيج فكره سواء كانت آية قرآنية أو سنة شريفة قولاً وفعلاً وتقريراً «ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين» الحاقة (٤٤ ـ ٤٦) فلا بد من التزام ما جاء به الرسول.

والتفريق بين محمد الرسول والنبي والرجل أمر استنباطي لا دليل عليه، وما يعضد قولنا هو الآية ٢١ من سورة الأحزاب: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»، وقد دلت الأخبار الصحاح أنه بمعنى اجعلوا الرسول لكم أسوة في مقام الأمر فيكون مصدراً لحكم شرعي لا أن كل ما يقوم به الرجل هو حكم شرعي بل يصلح أن يكون مصدراً لحكم شرعي، وهذا ما يؤكد تعريف السنة.

ـ أراد الكاتب محاولاً (فذلكة الكلام) بالتفريق بين إطاعة الرسول وإطاعة النبي بحيث يصل إلى أن النبي غير مطاع ولا يجب اتباعه بل هو طارح للجانب الفكري فقط وفات الكاتب أن مجرد مراجعة المعنى الاصطلاحي للنبي والرسول يتبين هذا الأمر، ولا خصوصية في المعنى. وما استظهره الكاتب من عدم وجوب إطاعة النبي منتقص بالآيات القرآنية الكثيرة منها للمثال لا الحصر: «فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» البقرة (٢١٣)، «ويا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال» الأنفال (٦٥) والحكم والتحريض مع عدم الطاعة لا معنى لهما.

وكثيراً ما اقترنت صفتا النبوة والرسالة «لكن رسول الله وخاتم النبيين» الأحزاب (٤٠) فالمراد من خاتم النبيين هنا هو معنى خاتم الرسل نفسه، فالختم واحد رسالة ونبوة إلا أن النبي من حيث المصداق أعم من الرسول. فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، فالرسالة مرحلة أسمى من النبوة لذا فالخطاب تارة يأتي بلفظ رسالة وتارة يقرن اللفظين معاً كما في آيات تكرر فيها «وكان رسولاً نبياً» مريم (٥١ و٥٤).

والتفريق بين إطاعة النبي والرسول أمر استحساني إن لم نقل ذوقي للكاتب، بل لو راجع الآيات الكريمة لرأى ما أفدناه الأنفال (٧٠)، التوبة (٧٣)، الأحزاب (١، ٢٨، ٥٩)، الممتحنة (١٢)، الطلاق (١) والتحريم (١، ٩).

ـ أولو الأمر:

وقف عند هذه النقطة ليربط بين أولي الأمر وبين الحكام الظلمة وقد فاته أن إطاعة أولي الأمر وفقاً للآية القرآنية هي إطاعة الله ورسوله ـ وحتى لو تحركنا عقلانياً نرى أن هذه القاعدة موجودة في العالم كله وعلى صعيد الشعوب لا بد من وال يدبر أمرها ـ لأن طاعتهم أخذت كطاعة الله ورسوله، ولكن الكاتب حار في تحديد المصداق لأولي الأمر فرأى تراثاً تتناهبه أيدي الظلمة فتصور أن المقصود بالحكام الظلمة ـ مع ما وظف لصالحهم من روايات مختلقة ـ هم أولو الأمر. وفاته أن عدل الله يأبى ذلك وخلافاً لرحمته وحكمته والمطلوب هو تحديد أولي الأمر. فالمشكلة ليست في المصطلح القرآني بل المصداق ولقد سبق علي في قوله (إعرف الحق تعرف أهله) فإذا عرفت الحق وعرفت الأمر عرفت من هو به جدير. وهناك بحث في وضع أحاديث طاعة الحكام الظلمة والفجرة ولدينا أحاديث صحيحة عن أصحاب الرسول في مقاومة الظلم ومحاربة الفساد والخروج عليه.

ـ (مساواة الصحابة في نقل الحديث) حيث تعجب الكاتب من مساواة أبي هريرة وتفضيل الناس له على الخليفة الثاني في نقل الحديث.

ومنشأ الإشكال: وجود كمٍّ هائل من الأحاديث رويت عن بعض الصحابة كأبي هريرة مع صحبتهم القليلة والمروى القليل عن أعيان الصحابة.

وللإجابة نقول للأخ الكاتب: يمكن للإنسان أن يكون قائد حرب، وعالماً ومفكراً وفناناً عظيماً لكنه لا علم له بالسياسة. ورب سياسي بارع لا يكتب ما تكتبه أنت وأي إشكال في أن يكون صحابي ناقلا مكثراً عن رسول الله ولا علم له بالسياسة أو الحرب. ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ولعل قول الخليفة الثاني في سؤاله عن بعض الأحكام من الصحابة أو عدم تصديقه بوفاة النبي خير شاهد.

ـ ناقش الكاتب في السنّة فرحنا معه في حوار وديع نأمل منه أن يعود مرة أخرى إلى المنابع الأصيلة يستجلي فيها ويشحذ فكره لعل ما علق به من تأثير معاصر تصور أن الشريعة تقاس ببرنامج شرقي أو غربي أو أن تدجن حسب القرون، الا أن ما هالني هو التعدي إلى آيات القرآن الكريم ليقول: إنه لا يرى ملاءمة تطبيق الآية الشريفة في القرن العشرين (النفس بالنفس والعين بالعين) هذه قضية قرآنية وحكم قرآني فماذا أنت قائل؟ أبعد عدم تصديق بأخبار الآحاد والأحاديث تريد منا أن نطبق القرآن بما يوافق ماركس، أو هيغل، أو فرويد، أو قل النظام العالمي الجديد، أنت الذي تمسكت بالقرآن فما حدا بك إلى دعوى عدم الملاءمة!

ـ يلاحظ على الكاتب التردد والحيرة في مسألة نمط الحكم فقال (لماذا لم يحدد النبي أسلوب الحكم ونمطه لأنه لو فعل لأطر الإسلام تأطيرا).

وفاته أن الرسول أعطى قواعد عامة وثابتة على أساسها يتم تحديد نمط الحكم وطريقته كالقواعد المذكورة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) (المسلمون يد على من سواهم) (المسلمون تتكافأ دماؤهم وأنفسهم يقوم بأمرهم أدناهم) وغيرها مجموعة قواعد تحدد نمط الحكم وطريقته. وكذلك الميزات القرآنية للحاكم وطبيعة الحكم «الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة» الحج (٤١) «ولا ينال عهدي الظالمين» البقرة (١٢٤)، «ويا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق» ص (٢٦).

وخاتمة المطاف نرجو أن يقوم كاتبنا بمراجعة متأنية استقصائية فقد (غابت عنك أشياء) ودعواك بأن العبادات وصلت بطريق متواتر نقلا (وهذا لم نجد عليه اتفاقاً بين الفقهاء والعلماء) فكيف بأجزائها وشرائطها؟ ولولا أولئك النفر من علماء ومحدثين ثقات لا تجد الكثير من الأحكام رسماً. وأما مسألة الأخبار المختلقة والكاذبة فهذا ما بذل علماؤنا جهداً عظيماً، خاضوا فيه اللجج وسفكوا المهج، حتى وصل إلينا جيلاً بعد جيل في صدور أمينة ومن عقول رزينة وليس لنا نجاة إلا بالتمسك بالشريعة السمحاء مناجاة ومنهاج حياة. □



الشرقي الحمداني
المغرب

بلاغة معاقة

ردعلى قصة علي الوكيلي «الكلام بحضرة الإمام» في العدد ٦٦، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣.

■ تمثل قصة «الكلام بحضرة الإمام» المنشورة في مجلة «الناقد» للقاص المغربي علي الوكيلي، نصاً فريداً في التراكمات النوعية للكتابة القصصية العربية. وذلك في موضوعها وطرق اشتغال مكونات الخطاب السردي، وتفعيل العلامات المنقولة إلى النسيج الحكائي لصوغ الدلالات النصية والفكرية للنص القصصي. وفي الاختيار المتميز لعلاقة نوعية مع الموروث السردي العربي على أساس خلق التفاعل النصي[1].

ينتظم هذه القصة موضوعان مركزيان يبدوان في تمايز ألوان النسيج اللفظي والدلالي، وبنوع وضعية منظور التلقي. فالقصة في أطروحتها المباشرة تعلن عن أسباب الشرخ في تركيبة السلطة والتاريخ العربيين. وبالنظر إلى تفاصيل الملفوظات النصية تطفو إشكالية «التواصل» الموهوم، وينكشف عقم اللغة، كدوال، عندما يستحيل توظيفها في بناء السيرورة الدلالية للمعاني المتجددة في أنساق تعبيرية متراكبة العلامات، دون الإفلات من مدلولاتها «الأصلية».

يروي «سعد بن مكذوب» خبر وباء خطير يهدد قبيلة «بني مغضوب» الصحراوية، التي تشد الرحال إلى عاصمة «الفاتك بالله» طلباً «لرد الضر على أعقابه». يقضون أياماً في أبواب الحجابة يتعلمون شكليات البروتوكول. وتنتهي رحلتهم بسقوط الحاكم ميتا بصدمة انغلاق فهمهم وعقم بلاغتهم. فيوصي بإحراقهم ورمي رمادهم في البحر.

يتقابل في النص فضاءان حضاريان تقليديان، هما فضاء «الصحراء» المهدَّد بالطاعون والذي ينتهي رماداً في البحر، وفضاء «المدينة» التي تستحيل أمبراطورية للعلامات القاتلة. والنص يقيم تجاوراً كنائياً بين العالمين ليؤسس - بالاستناد إلى الآثار الأولى لتلقيهما - علامة واحدة تجمع معنى الحياة ومدلول الموت.

يندرج هذا النص القصصي ضمن السرد البرّاني الذي يُقدِّم من منظور رواية «محايد» يوحي بعدم المشاركة في أحداث القصة. وهذا يحيل إلى العلاقة التي يقيمها السارد مع المحكي في الموروث السردي العربي. وعلى الخصوص التعلق النصي الذي يشد هذا النص القصصي إلى الشكل السردي للمقامة والسيرة. . ويتابع الكاتب في ذلك محاولات البحث عن شكل جديد للكتابة السردية. كما قام بذلك محمود المسعدي في «حدث أبو هريرة قال. . » من قبل أو إميل حبيبي أو جمال الغيطاني. . إما بالتجاور مع الموروث أو بتجاوزه[2].

تُقدِّم القصة بإدراك خارجي محدود ومرهون بخطة الحكي وآفاقه. ولعل هذه المسافة التي يختارها راوي الرواة هي التي تجعل الإدراك الداخلي للعوالم الجوانية للشخوص والفضاءات مستحيلة وتفتح المجال أمام الاستراتيجية الوحيدة الممكنة وهي نقلها ضمن محكي الأقوال وبسند مقنع كذلك.

يختار الراوي في «الكلام بحضرة الإمام» صيغة سردية تشتغل على مشاهد الأحداث من أجل استكمال جوانب المشهد المؤطر للقصة بكاملها، ولكن من خلال سجل التبادل اللفظي الذي يشخص معضلة التواصل ويغلق مساحات مهمة من ملفوظات النص وموضوعاته، وتقنياته التعبيرية. وتكتسي هذه الملفوظات قيمة نصية مركزية في البناء السردي، وذات وظيفة قصوى في تأسيس الدلالة القصصية.

تُنقل هذه الأقوال في معبر السرد بأسلوب مباشر في شكل حوارات خارجية مسموعة مختصرة وسريعة فيما يخص ملفوظات «بني مغضوب» أو «ابن مخزي» الذي يتكلم بلسانهم. أو هي طويلة مثقلة فيما يصور خطابات «الحواجب» بهدف إفراغ اللغة والبلاغة نفسها التي تتحكم في ملفوظاتهم من وظيفتها التواصلية لتؤول إلى مجرد كليشهات تردد كخطابات التأبين.

وقد جاءت هذه الخطابات في القصّة محكية بضمير الغائب لتسهم في طابع الحياد «والموضوعية» في نقل محكي الأقوال والأحداث على السواء للإيهام بواقعية المحكي في مستواها الثقافي الذي يشتغل كمرجعية في الكتابة والقراءة. ورغم هذا الحرص على الإيهام بالواقع، فإن ذلك لم يدفع إلى توظيف أساليب الخطاب التقريرية من إشارات وظروف أو غيرها.

تستغرق المدة المحكية ثمانية أيام موزعة على زيارة والي السلطان (يومان)، والسفر إلى العاصمة (٣ أيام)، و٣ أيام في تعلم البروتوكول. وهي تمثل الزمن المحكي في ثماني فقرات مركزة، خلقت تفاوتاً بين المدة الزمنية المحكية وزمن الحكي، وإن كانا يختلفان بطبيعتهما يكون الأول فيزيائي والثاني لفظي.

يخضع تركيب القصة لترتيب تصاعدي يخلو من الاسترجاعات والاستباقات ولكنه يحافظ على بناء درامي بما يوفره من بذور التشويق

بفعل الصدمات التي تحدثها انكسارات أحداث القصة، في حين يحكم التصاعد الخطي البناء العام لتطور الأحداث وفق منطق سببي.

وتبدو الوضعية الفضائية لراوي القصة محكومة بمنطق مزدوج: يصرح بمسافة تبعده عن المحكي وفضاءاته، في حين يظل حاضراً في كل تجاويف فضاءات النص، مكاناً وزماناً وتفاعلاً مع الأحداث كما تؤكد ذلك اللغة المحكية للقصة.

إن أهم ما تقوم عليه قصة «الكلام...» في بنائها الأسلوبي هو النسيج اللفظي المستثمر بعناية واقتصاد شديدين. يدل توظيفها على معاشرة ضمنت الإمساك بلغة الموروث وإخضاعها لتشخيص فضاء وضعية جديدة يستحيل التعبير عنها ببلاغة مأزومة. فاختيار مستوى لغوي واحد يجمع اللغة المقاماتية ولغة السيرة قد حد من إمكانات خلق مستويات تعبيرية في لغة السرد والحوار تتغير بتغير الفضاءات والشخوص. وهذا يفرض على النص التنويع الأسلوبي داخل سقف اللغة الواحدة في صياغة أقوال الشخوص وفق ما تتيحه البنيات التركيبية الجاهزة. وقد ارتبط هذا الصوغ بتنوع الأصوات/ المواقف وأهمها صوت الراوي كشاهد على الأفعال الحكائية وناقل لها، وصوت الحجابة الذي ينقل في صورته المباشرة: «أيها الأغيس ما أوصلك هذا المقام الجليل... فاعلم لا حفظك الله ولا نجاك.. قبل أن تمتع عينيك العشواءين ابتلاهما الله بالرمد والأزرق والعمس والعمش الدائم..» في دلالة واضحة على التسلط. ويبقى صوت «ابن فخري» أضعف الأصوات ويأتي منقولاً على لسان الراوي: «فلم يحفظ منها عدو الله شيئاً وحين أذن له في الكلام قال: السلام عليك».

والنص مشدود بين وظيفتين نصيتين: السرد والوصف. فبينما تؤدي الأولى وظيفة تحريك البرنامج الحكائي للنص بالرفع من إيقاع توالي الوقائع المحكية. وهو ما يمنح النص ديناميته، تؤدي الثانية وظيفة المثبت الذي يعطي الكتابة فرصة استجلاء الفضاءات بالعناصر المؤثثة للتعبير الدلالي الموازي لتوالي موجات العلامات النصية. وبهذا الوصف يستجلي النص المساحات الظليلة في النص بمنظور نقدي بالغ السخرية كما في الأوصاف والأسماء والسلوكات الحركية واللفظية. ويوظف كل ذلك لتشخيص عقم اللغة وبلاغتها المعاقة.

وبتوظيف لغة واحدة في سياقات نصية مختلفة تتكشف حقيقة اللغة لتعبر عن افتقادها التعدد الوظيفي، مما يدل على وعي بخلفيات خلق التماهي لشبه التام بين دوال نصية عتيقة (فضاء، لغة، شخوص...) وبين مدلولات سياقية جديدة/ قديمة قابلة للتأويلات المعممة. ومن ثم يفقد الزمن التاريخي روحه عندما يكشف النص عن خراباته وفراغ الصيرورة الزمنية من أي معنى.

إن المنظور السردي المرتبط بما تعززه مختلف الدلالات النصية للمكونات التعبيرية، يدل بشكل فني بالغ الجمالية برؤية ذات حساسية عالية في التعاطي مع الأشكال السردية التراثية بموقف نقدي، يجعله يمتلك أدوات الإبلاغ الضمني في كتابة قصصية لا ترتكز على حساسية الموضوع وامتلاك مادة التراث بل على القدرة على إفراغ العلامات القديمة من دلالاتها وتحويلها إلى دوال سردية في شكل تركيبي جديد، منشغل بسكونية التاريخ بل ويوجه إليه الرمح في مقتل.

لقد ساهمت قصة «الكلام بحضرة الإمام» في تقديم لغة الموروث السردي في سكونيتها محمولة ومصبرة وكأنها متخشبة أو مثلجة كالموت. □

(١) سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي «النص ـ السياق» ـ المركز الثقافي العربي ـ ١٩٨٩ ـ ص ٨٩.

(٢) أحمد اليبوري ـ مجلة «الوحدة» عدد ٥٨/ ٥٩ (١٩٨٩)، ص ٤٩، ص ٥٢.